ISMAEL QUILES, S. I.

FILOSOFIA DE LA RELIGION

COLECCION AUSTRAL

ESPASA - CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES - MEXICO

UNA CREACION
DE
ESPASA - CALPE ARGENTINA, S. A.

La **COLECCION AUSTRAL** publica:

Los libros de que se habla; los libros de éxito permanente; los libros que usted deseaba leer; los libros que aun no había usted leído porque eran caros o circulaban en malas ediciones y sin ninguna garantía; los libros de cuyo conocimiento ninguna persona culta puede prescindir; los libros que marcan una fecha capital en la historia de la literatura y del pensamiento; los libros que son actuales ayer, hoy y siempre. La COLECCION AUSTRAL ofrece ediciones íntegras autorizadas, bellamente presentadas, muy económicas. La COLECCION AUSTRAL publica libros para todos los lectores y un libro para el gusto de cada lector.

ISMAEL QUILES, S. I.

El R. P. Dr. Ismael Quiles, S. I., nació en Pedralva (Valencia), España, en 1906. Ingresó en la Compañía de Jesús en 1922, y desde 1932 está en la Argentina, donde es vastamente conocido por su intensa labor en los ambientes filosóficos y culturales. Desde 1938 es profesor en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San José, en San Miguel (Prov. de Buenos Aires), y director de las publicaciones de las Facultades de Filosofía y Teología del mismo. Inteligencia poderosa, muy clara y ordenada, de indiscutible vocación a la filosofía, y especialmente a la metafísica, se ha impuesto en pocos años como una de las primeras figuras de la Argentina y toda América. Como conferenciante ha actuado con el mejor éxito por su claridad y originalidad en las principales capitales de toda América. Pero su mérito principal radica en su labor de escritor. Su pensamiento ataca a fondo los mayores problemas filosóficos, pero es al mismo tiempo de una transparencia y sencillez admirables. Fundamentalmente se mueve dentro del horizonte de la filosofía escolástico-tomista, pero con una genuina amplitud de criterio y comprensivo realismo, que le permite reconocer y señalar el grado de verdad que entrañan otras actitudes filosóficas. Entre sus obras merecen especial mención los «Gráficos de historia de la filosofía»; «La persona humana», estudio completísimo de la personalidad en su triple aspecto psicológico, metafísico y moral; «Metaphysica generalis sine antologia», texto latino; «La esencia de la filosofía tomista», «Filosofía del cristianismo»; y últimamente ha iniciado, con nuestro sello editorial, una colección de filosofía contemporánea, en la que figuran dos estudios suyos de máxima actualidad: **Filosofar y vivir** y **Heidegger: el existencialismo de la angustia.** Para nuestra COLECCION AUSTRAL ha preparado la selección de la **Suma Teológica** de Santo Tomás de Aquino, y la primera selección castellana de las **Enéadas**, de Plotino, más dos estudios biográfico-doctrinales, **Aristóteles** y **San Isidoro de Sevilla.** Con la presente obra **FILOSOFIA DE LA RELIGION,** acoge la COLECCION AUSTRAL uno de los estudios más maduros del autor y aun de cuanto se ha escrito en nuestra lengua sobre un tema que tan profundas resonancias tiene en la vida humana: la religión. Con vigor y sinceridad científica se analizan los resultados a que han llegado los filósofos y teólogos, así como los psicólogos y etnólogos más autorizados, y se tienen en cuenta los datos más seguros de la historia de las religiones. Esta base amplia está coronada por el estudio final, en que reconstruye una síntesis original y sólidamente estructurada de los fundamentos en que debe apoyarse toda filosofía de la religión.

•

ESPASA - CALPE ARGENTINA, S. A.

BUENOS AIRES — Tacuarí 328

MEXICO D. F. — Donceles 57

ISMAEL QUILES, S. I.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

COLECCIÓN AUSTRAL

ISMAEL QUILES, S. I. / FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

COLECCIÓN AUSTRAL

ISMAEL QUILES, S. I.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

ESPASA-CALPE ARGENTINA, S. A.

BUENOS AIRES - MÉXICO

Primera edición especialmente autorizada para la
COLECCIÓN AUSTRAL

Queda hecho el depósito dispuesto por la ley Nº 11723

Todas las características gráficas de esta colección han sido registradas en la Oficina de Patentes y Marcas de la Nación

Copyright by Cía. Editora Espasa-Calpe Argentina, S. A.
Buenos Aires, 1949

Imprimi potest
IOANNES M. MOGLIA, S. I.
Prap. Prov.
Bs. As., 20-IV-1949

Puede imprimirse
ANTONIO A. ROCCA
Obispo t. de Augusta y Vic. Gen.
Bs. As., 25-IV-1949

IMPRESO EN ARGENTINA
PRINTED IN ARGENTINE

Acabado de imprimir el 3 de junio de 1949

Cía. Gral. Fabril Financiera, S. A. - Iriarte 2035 - Buenos Aires

ÍNDICE

PÁG.

Prólogo 9

Introducción 13

1. Razón de ser de la Filosofía de la Religión. — 2. Noción. — 3. Sistemas de conocimientos posibles sobre la Religión. — 4. Religión y Filosofía. — 5. Terminología: Religión, Revelación y Culto. — 6. Método. — 7. Problemas.

PARTE PRIMERA

LA ESENCIA DE LO RELIGIOSO

(FENOMENOLOGÍA ESENCIAL DE LA RELIGIÓN)

I. *Propiedades características de todo fenómeno religioso* 24

II. *Fenomenología del objeto de la Religión* 29

III. *Fenomenología del acto religioso* 32

PARTE SEGUNDA

TEORÍAS SOBRE EL ORIGEN Y LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

I. *Origen histórico de la Religión* 39

1º Teoría de la evolución. — 2º Teoría del animismo. — 3º Teoría del preanimismo. — 4º Investigaciones de Lévy-Brühl. — 5º Teoría sociológica de Durkheim. — 6º Carácter primitivo de la idea de Dios.

II. *Los psicólogos: William James*..... 48

Pág.

III. *Los metafísicos* 56

1º Bergson. — 2º Max Scheler. — 3º Los católicos: a) El agustinismo y el tomismo; b) Newman; c) Blondel.

PARTE TERCERA

INVESTIGACIÓN DIRECTA DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN 81

SECCIÓN PRIMERA. — *Filosofía de la Religión natural* 86

1. Valor objetivo de la Religión: A) Fundamentos remotos de la existencia de Dios. B) Fundamentos inmediatos de la existencia de Dios: 1. Escuelas: a) insuficientes; b) las escuelas escolástica e intuicionista; crítica. 2. — Las pruebas intuicionistas. — 3. El proceso concreto de nuestro conocimiento de Dios.

SECCIÓN SEGUNDA. — *Filosofía de la Religión Sobrenatural* 134

1. El Racionalismo Filosófico. — 2. El Dogmatismo Teológico. — 3. El Deísmo. — 4. El Teísmo.

APÉNDICE

ALGUNOS TEXTOS

Plotino. — Averroes. — Newman..... 147

PRÓLOGO

La Editorial Espasa-Calpe Argentina *tuvo la feliz iniciativa de preparar un* Diccionario de Filosofía, *manual, pero en el que estuviera expuesta con claridad, precisión y originalidad la suma de los conocimientos filosóficos. Naturalmente que se había tenido en cuenta la existencia de algunas obras que llevan el mismo título, pero que en conjunto no acaban de satisfacer el ideal, difícil de realizar, de un diccionario manual de filosofía. Invitados a colaborar en él y sumergidos en el estudio del capítulo de «Filosofía de la religión», que se nos había encomendado, fuimos reuniendo material y ordenando los temas. Pronto nos dimos cuenta de que el espacio de que podíamos disponer en el Diccionario de Filosofía no sería suficiente (ni era, por otra parte, razonable exigir mayor amplitud) para aprovechar todo el material que habíamos ido reuniendo sobre un tema tan interesante. A pesar de ello preferimos completar nuestra obra, de lo que resultó un estudio relativamente completo y holgado, sobre filosofía de la religión. Creímos hacer con ello un buen servicio a los lectores de Hispanoamérica que se interesan por los problemas filosóficos, y especialmente por el problema*

de la religión. Por otra parte, hacía tiempo que deseábamos nosotros concretar lo que sobre el tema habíamos ido estudiando, observando y comprobando. De aquí salió el presente libro que la COLECCIÓN AUSTRAL, *que se ha ido convirtiendo en una gran enciclopedia de los conocimientos y de las experiencias humanas, ha incluído en su ya excepcionalmente numeroso catálogo.*

La redacción sencilla y fácil que desde el primer momento hemos ido dando a nuestra exposición, conservando la precisión y sinceridad científicas, da a este libro una perfecta cabida dentro de esa vasta colección, que enseña deleitando y deleita enseñando. Por otra parte el tema es de aquellos que interesan a todo hombre que llega a tener una mediana preocupación por la cultura, y a experimentar la resonancia de los problemas característicamente humanos, porque afectan tanto a la inteligencia como al corazón.

Hemos procurado estudiar esta cuestión delicada con el mayor anhelo de objetividad, pues somos nosotros los primeros en querer averiguar sinceramente el valor y la trascendencia que la religión tiene para la vida humana. En primer lugar hemos creído necesario informar sobre los principales resultados a que se ha llegado hasta el presente en la interpretación y valoración del fenómeno religioso. Tanto los estudios de los filósofos, como también los resultados a que ha llegado la psicología y la etnología, junto con la historia de las religiones, han tenido una acogida conveniente a fin de que los lectores posean, en síntesis clara, la infor-

mación suficiente para lograr formarse una idea de las conclusiones a que han llegado las diferentes escuelas hasta el presente. Después de esta enumeración de las teorías, hemos creído necesario exponer lo que, a nuestro parecer, debe constituir la síntesis esencial de toda filosofía de la religión. Un estudio comparativo de las conclusiones a que han llegado hasta el presente los filósofos sobre la religión, nos permite reconstruir las bases fundamentales que sostienen la filosofía de la religión. Hemos procurado la mayor sinceridad en nuestra exposición, y esperamos que los lectores nos lo agradezcan.

Dejamos en sus manos, como materia de interesante vista panorámica sobre un problema tan profundamente humano, los capítulos del presente libro que son a la vez materia de estudio, de cultura y de meditación. Si es cierto que la religión es para el hombre una necesidad de la que no puede librarse, porque es congénita con su esencia; si es cierto que la religión en forma de Dios o de ídolo debe llenar con mayor o menor intensidad, pero siempre con grandes resonancias, el corazón humano, ¿por qué no detener algunos momentos el curso arrebatado de nuestra vida diaria para auscultar lo que esa corriente vital de nuestra alma y de todo nuestro ser nos quiere hablar y nos exige escuchar?

Sin embargo esta invitación a una meditación es principalmente al estudio y al conocimiento. La resolución definitiva de la actitud individual frente al problema religioso debe ser una resolución libre y consciente, en la cual la última palabra la

tiene la sinceridad de nuestra misma conciencia. El que sinceramente sigue la voz de ésta puede estar seguro de que ha captado la onda de la verdadera solución del problema religioso, o, por lo menos, de que está en camino para captarla.

INTRODUCCIÓN

1. Razón de ser de la Filosofía de la Religión. — 2. Noción. — 3. Sistemas de conocimientos posibles sobre la Religión. — 4. Religión y Filosofía. — 5. Terminología: Religión, Revelación y Culto.—6. Método.—7. Problemas

1. RAZÓN DE SER DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

«Siempre que el hombre se siente removido y conmovido hasta en su último fondo por cualquier cosa, sea por el placer o el dolor, no puede huir esa hora sin que levante el hombre sus ojos interiores, espirituales, a lo eterno y a lo absoluto y lo anhele en voz alta o baja, secretamente o en la forma de un grito aunque sea inarticulado. Pues en la totalidad indivisa de la persona y en el núcleo de la persona humana — no como cada esfera cultural particular, en una de las funciones, dotes, necesidades parciales de la persona, ni en las capas superficiales de la corriente psíquica — reside en lo más profundo de nosotros aquel maravilloso resorte, en circunstancias usuales y regulares inadvertido y desatendido la mayoría de las veces, que siempre actúa constantemente para elevarnos a lo divino, por encima de nosotros mismos y más allá de todo lo finito» (1).

(1) *Max Scheler, De lo eterno en el hombre,* Rev. de Occidente, Madrid, 1940, p. 7.

Estas profundas reflexiones con que Max Scheler comienza su estudio sobre Filosofía de la Religión, en el que nos ha dejado una de las mejores descripciones modernas de la esencia de lo religioso, demuestra el por qué deba existir una filosofía de la religión. El filósofo, que debe estudiar ante todo la realidad humana, no puede perder de vista esa gran realidad que, a través de la historia de los hombres, en todas las edades y en todos los medios sociales, y en cada uno de los individuos, sentimos cuando se apaga el ruido de los negocios y de las distracciones, que agitan la superficie de nuestra vida consciente. Si el filósofo estudia la estructura íntima de la materia, el origen del cosmos y las leyes del espíritu, mucho más debe estudiar este fenómeno esencialmente humano, por el que el hombre se ve conectado necesariamente con algo que lo trasciende, que lo atrae irresistiblemente, y de lo que no puede prescindir. Esta atracción de algo absoluto y eterno nunca la experimenta el hombre tan irresistiblemente, en vivencias tan íntegras y totales, como cuando toma una actitud religiosa. El filósofo que especula sobre la divinidad, o el historiador de las religiones que cataloga las manifestaciones religiosas de los hombres, y aun el psicólogo que procura describir, medir y prever los procesos psicológicos de las vivencias religiosas, nunca están ontólogicamente tan cerca de lo eterno y lo absoluto, que parece atraer constantemente a la humanidad, como el santo y en general el hombre cuando está bajo el influjo de la experiencia religiosa.

Nada extraño que la Filosofía de la Religión sea tan antigua como la Filosofía misma, aunque el nombre de Filosofía de la Religión sea relativamente muy reciente. Desconocido aún en la Edad Media y en el Renacimiento, sólo puede hallarse consagrado en el siglo XIX, aunque ha ido adquiriendo una importancia característica dentro de la Filosofía, que ha obligado a todos los grandes filósofos modernos a ocuparse de este gran capítulo de la Filosofía.

2. NOCIÓN

La noción precisa de Filosofía de la Religión nos la dan las dos palabras que la designan: El *estudio filosófico* de la *religión*. Quien dice *Filosofía*, dice *investigación de los últimos fundamentos*, de la esencia y de las leyes íntimas de la religión, que escapan a los métodos de las ciencias positivas o experimentales. Asimismo dice un *estudio racional*, es decir, en el que la inteligencia humana actúa libremente o independientemente de la autoridad divina. El filósofo debe intuir, raciocinar, describir, fundamentar, guiándose por lo que él mismo puede comprobar y no por el testimonio de una autoridad, así sea la de una Iglesia o la de una Revelación divina. Esta actitud es esencial en la Filosofía de la Religión para que no se convierta en *Teología* o en una simple *Apologética*.

3. SISTEMAS DE CONOCIMIENTOS POSIBLES SOBRE LA RELIGIÓN

Describamos los otros sistemas de conocimientos posibles sobre la religión, para poderlos distinguir mejor de la Filosofía de la Religión.

Ciencias de la Religión se llaman las que pueden utilizar los métodos positivos o experimentales para explicar los fenómenos religiosos. Son dos las principales: *Psicología de la Religión,* que estudia los mecanismos psíquicos que la Religión desenvuelve en el hombre; e *Historia de las Religiones,* que describe el proceso histórico de las manifestaciones religiosas del hombre.

El nombre de *Teología* se ha reservado ya desde la Edad Media a la ciencia que estudia la Religión tomando como principios las verdades reveladas por Dios. El objeto directo de la Teología son los *dogmas revelados,* los cuales, por estar fuera del alcance natural del hombre, exorbitan el campo de la filosofía. Más adelante debemos estudiar el punto de conexión racional, el puente por el que el hombre y el filósofo pueden pasar humanamente y filosóficamente hacia el dominio de la Teología. Por ahora es necesario dejar bien asentado que son dos ciencias diferentes la Teología y la Filosofía de la Religión, tanto por su *método* enteramente irreductible, como por su mismo *objeto,* ya que la divinidad es estudiada por la Teología en aquellos aspectos (los dogmas y los misterios) que están fuera del alcance de la razón, y la Filosofía

estudia ciertamente la misma divinidad, pero sólo en aquellos aspectos que están al alcance de las fuerzas naturales de la razón.

También conviene distinguir, aun cuando con frecuencia se confunden, los términos de *Filosofía de la Religión* y *Filosofía Religiosa.* No creemos conveniente usarlos como sinónimos. Hemos descrito lo que entendemos por Filosofía de la Religión, respondiendo al significado mismo de las palabras: estudio filosófico de la religión. En cambio la expresión *Filosofía Religiosa* no presenta el mismo sentido, sino que propiamente significa un sistema filosófico empapado esencialmente de religión. Históricamente conocemos filosofías en las que la Religión desempeña un papel esencial, trascendiendo toda su interpretación del mundo, del hombre y de la moral. Tales han sido algunas filosofías orientales, como el hinduísmo: son filosofías que más propiamente podrían llamarse Teologías. Pero puede ,en fin, concebirse un sistema filolósifo, que en cuanto tal pretende dar una última explicación del cosmos, a base de sentimientos y de ideas religiosas. En tal caso tendríamos típicamente una *filosofía religiosa.*

4. RELIGIÓN Y FILOSOFÍA

Es cierto que casi todos los sistemas filosóficos convergen hacia el punto de lo eterno, de lo divino, de lo absoluto, de Dios. En ese sentido algunos pretenden que toda Filosofía debe ser religiosa. No vamos a discutir ahora este problema, que más

adelante debemos tratar a fondo, pero es evidente que ya una mirada sobre la superficie nos revela cierta diferencia entre Filosofía y Religión, y que es esencialmente diferente la actitud del filósofo que contempla a Dios, de la del hombre religioso que lo adora. Quedan así perfectamente delineadas la misión de la filosofía y de la religión, o mejor la función que puede y debe corresponder a la Filosofía sobre la Religión. Es la filosofía la que debe darnos la última fundamentación de los valores religiosos del hombre, llegando hasta la esencia, el origen y la trascendencia última para el hombre de los valores de la religión.

5. TERMINOLOGÍA: RELIGIÓN, REVELACIÓN, CULTO

1. *Religión.* *a*) EL TÉRMINO. — *Religión* proviene del verbo *relegere* = volver al leer, leer una y otra vez; según interpretación de Cicerón *(De natura deorum,* L. II, c. 28): «Los que tratan con diligencia repetidamente, y como releyendo, lo que pertenece al culto de los Dioses, han sido llamados *religiosos,* del verbo *relego;* como los elegantes han sido llamados así por el verbo elego».

Otros prefieren la derivación del término *religión* del verbo *religare* = atar apretadamente, generalmente más aceptada. Tal hace Lactancio *(Institutiones divinæ,* L. IV, 28): «Estamos obligados por este vínculo, y atados fuertemente con Dios, de donde tomó su nombre la religión». En los autores latinos existen vestigios claros de la conexión entre

religión y *religare;* así Lucrecio (I, 931): «Desatar el ánimo de los nudos de la religión»; Tito Livio (L. V, c. 23): «Librarse, desatarse a sí y su casa de la religión»; la expresión corriente latina *religio iuvis iurandi,* «la obligación producida por el juramento», confirma esta relación etimológica.

Según otros el término religión viene de *relegere,* pero no en el sentido de «volver a leer», sino «recoger, juntar»; *relego* en este sentido se opondría a *neglego.*

En el Nuevo Testamento el término latino *religión* aparece tan sólo tres veces, correspondiendo al griego, que generalmente significa las ceremonias del culto, aunque también pueda incluir las virtudes o deberes de la religión en general. En griego no parece existir un término que corresponda exactamente al latín *religio:* los términos θρησκεία y εὐσέβεια significan preferentemente la liturgia, y la piedad, la veneración hacia los Dioses.

b) La significación. — En su significado directo, y en las expresiones del latín clásico, la palabra religión nos recuerda siempre alguna relación con la divinidad. Posteriormente esta significación puede decirse exclusiva, y ya para todos y en todas las lenguas modernas conserva el término *religión* el significado de relación con la divinidad, con Dios.

Una *definición* precisa de lo que es la religión no puede adelantarse a un estudio filosófico de la misma; pero podemos y debemos designar muy en concreto, y como señalar desde ahora, cuál es el

objeto de nuestro estudio, cuyas características esenciales y cuyo último fundamento debemos investigar. Para ello atendamos a aquellas realidades, a aquellas manifestaciones de la historia humana, que todos unánimemente reconocen pertenecer al plano religioso. Tales son por ejemplo el cristianismo, el judaísmo, mahometismo, el budismo, etcétera, etc. En todos ellos se nos muestra el hombre en *una relación para con Dios, que implica cierto reconocimiento de su excelencia, de su dominio y poder sobre los hombres y sobre las cosas, de donde se originan ciertas obligaciones del hombre para con Dios.* Esta declaración inicial de la religión prescinde del valor objetivo y del fundamento de la misma, nos consigna simplemente *el hecho,* que coincide con la experiencia religiosa y con los elementos característicos de las diversas religiones históricas.

1. La religión puede ser *natural* y *sobrenatural*: la primera es la que el hombre puede llegar a conocer y practicar por sus fuerzas naturales; se funda en la naturaleza misma del hombre, y por eso necesariamente debe brotar de ella; *religión sobrenatural* es la que está por encima de la capacidad natural congnoscitiva y activa del hombre, y solamente puede serle manifestada por libre disposición de la divinidad. La religión sobrenatural suele llamarse también religión *positiva,* porque al rebasar los límites de la naturaleza misma, solamente llega al hombre como algo *añadido* a la naturaleza, por una disposición especial de la divinidad.

2. *Revelación* es, en general y en su sentido religioso, la manifestación que Dios hace de sí mismo, de su voluntad y de ciertas verdades al hombre. La revelación puede ser también *natural* y *sobrenatural* o *positiva*. Es *natural* la que Dios hace por medio de las cosas del mundo, por medio de la naturaleza, a través de la cual puede el hombre llegar a conocer a Dios. Es *sobrenatural* o *positiva* la revelación que Dios hace directamente comunicando al hombre en una especie de conversación sus designios, su voluntad, sus misterios inaccesibles a la sola razón natural.

3. Afín con la idea de religión es la de *culto*. Propiamente hablando *culto* es el honor y reverencia hacia alguno en reconocimiento de su excelencia. Generalmente cuando se trata de otro que no sea Dios el culto se llama simplemente honor, pues el uso ha reservado la palabra *culto* como acto de honrar a la divinidad. El culto puede ser *interno* o *externo*, según que solamente sea practicado por las facultades internas del hombre, o por acciones y actitudes corporales.

6. MÉTODO

Lo que hemos indicado nos da la pauta del método que debe seguir la filosofía de la Religión. *Método racional*, en cuanto que son las facultades cognoscitivas naturales del hombre *las únicas* que entran en juego para discernir el objeto de su estudio. Todo método que es válido para la Filosofía puede

aplicarse proporcionalmente al estudio de la Religión y debe por lo tanto utilizarlo la Filosofía de la Religión.

7. PROBLEMAS

El camino que debería recorrer la Filosofía de la Religión es a grandes rasgos el siguiente:

a) En primer lugar necesita delimitar y señalar cuidadosamente *la esencia de lo religioso*. En este paso inicial es aplicable el método fenomenológico, y lo han hecho con acierto en muchos puntos modernos filósofos como Otto y Scheler.

b) Sobre las conclusiones de la fenomenología, debemos luego construir *las teorías*. Para ello ordenaremos previamente los problemas, y examinaremos luego las diversas teorías sobre la religión, que modernamente han tenido mayor resonancia.

c) Finalmente, después de una valoración de las teorías, haremos, por nuestra parte, el *estudio directo* de los problemas, recogiendo las experiencias de los demás.

Parte Primera

LA ESENCIA DE LO RELIGIOSO

(Fenomenología esencial de la religión)

Toda Filosofía de la Religión debe tener como base una *descripción del objeto y del acto religioso en su última esencia.* Según Scheler *(O. c.,* p. 107) «la fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1º La óntica esencial de lo «divino». 2º La teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3º La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe». A nosotros nos parece que la teoría de las formas de revelación no es tan fácil de formular como la óntica esencial de lo divino y la teoría del acto religioso, que no son más inmediatamente dados. Estos dos puntos, más asequibles a la fenomenología, bastan, por lo demás, para caracterizar lo religioso y distinguido de lo que no lo es. El mismo Max Scheler en su fenomenología esencial de la religión sólo se ha ocupado del primero y del tercer punto. Nosotros vamos a hacer lo mismo, y dejaremos para la última parte la teoría de las formas de revelación en que lo divino se manifiesta y muestra

al hombre, porque reviste especiales dificultades y ya implica una teoría del fundamento objetivo de la religión.

Creemos más útil para un estudio de la religión reconstruir por nuestra parte la fenomenología esencial del objeto y del acto religioso *directamente,* es decir, tal como nosotros los concebimos, o mejor los intuimos y percibimos. Naturalmente que no es nuestro intento dar al lector una *demostración,* sino una *mostración,* es decir, indicamos lo que él mismo puede ver, intuir, experimentar, en el grado en que le sea dado. Tal vez aquí, más que nunca, podemos repetir: «el que pueda que lo entienda»; o mejor aún «sólo el que lo experimenta es capaz de entenderlo». Pero está en nuestro favor el hecho de que la inmensa mayoría de los hombres no solamente tiene una idea teórica de la religión, sino que experimenta en sí mismo el sentimiento religioso, al menos, como indicaba Scheler en las palabras con que hemos encabezado nuestro estudio, en los momentos culminantes de su vida, cuando se siente removido y conmovido hasta el último fondo del alma.

I. PROPIEDADES CARACTERÍSTICAS DE TODO FENÓMENO RELIGIOSO

Previamente a una descripción o intuición de la esencia del objeto y del acto religioso, es necesario que echemos una mirada general a ciertas *propiedades* que presenta en bloque todo fenómeno religioso.

a) Lo primero que el filósofo al reflexionar sobre la religión encuentra es que *existe en realidad una esfera de objetos y de valores específicamente religiosos.* Esto, que podría ser una conclusión, lo aprehende ya, como por anticipado, nuestra intuición de todo hecho religioso. Efectivamente, aun cuando más de una vez se ha pretendido reducir lo religioso a otro tipo de conocimientos o de vivencias en general, si no queremos cambiar el sentido de las palabras y de las cosas, si no queremos confundir los hechos sin mayor fundamento, deberemos reconocer una actitud especial, un estado particular, una actuación específica de las facultades del hombre, de su inteligencia, de su voluntad, de su corazón, de su concepción de las cosas y de sí mismo, cuando está en oración, cuando clama angustiado hacia su Dios, cuando eleva su alma en un acto de amor a la divinidad, totalmente diferente de la del profesor que estudia un teorema de matemáticas, o del médico que hace una operación quirúrgica, o del ingeniero que levanta unos planos, o del gobernante que dicta leyes y las hace cumplir anhelando el bien de la comunidad. Verdaderamente esta primera intuición esencial, al yuxtaponer las vivencias entre sí, hace resaltar inmediatamente una *diferencia fundamental,* cuyos caracteres determinados tendremos que recorrer después uno a uno al analizar el objeto al que tienden los actos y la modalidad de los actos mismos. La historia y el presente nos revelan una diferencia esencial entre el hombre santo y el hombre político o el hombre sabio. Reducirlos a un

común denominador es confundir un éxtasis de Francisco de Asís o de Teresa de Jesús con un plan de batalla trazado por Napoleón o con la emoción que sacudió a Newton al descubrir la ley de la gravedad. Puestos en ese plano ¿qué diferencia hay entre el amor de una madre hacia su hijo y el estudio de las tablas de matemáticas que éste hace en la escuela?

b) En segundo lugar los valores religiosos, además de su ser específico, tienen una *conexión esencial con el hombre*. Mejor aún, son esenciales al hombre. El hombre, definido como animal racional o como animal político, podría también definirse como *animal religioso*. Verdaderamente que la historia confirma esta característica esencial de la religión, al presentar al hombre y a la religión inseparablemente unidos. Ésta es una tesis demasiado familiar a la historia de las religiones, para que nos detengamos en demostrarla. En el período de la plena luz histórica, no se conoce pueblo que no haya tenido su religión: desde el culto de Osiris en Egipto y el de la antigua Babilonia ya dos mil años antes de Jesucristo, donde el código de Hamurabi nos presenta la teología de Marbuk como religión del estado; desde las diversas formas que la religión ha ido adquiriendo en Grecia y en Roma antes del cristianismo, hasta las actuales tribus perdidas en los bosques, que adoran en medio de su salvajismo al fetiche o al animal, el aspecto religioso ha sido inseparable del hombre.

Este hecho nos invita a buscar en el hombre una

raíz esencial de la religión. ¿De dónde le viene al hombre el ser esencialmente religioso? Creemos que de la conciencia de nuestra esencial finitud, de nuestra evidente limitación, de nuestra indigencia de ser, de conocer y de poder, que experimentamos desde el momento en que llegamos a tener plena conciencia de nosotros mismos y que se acentúa tanto más cuanto a medida que con los años crece y madura esa conciencia vislumbramos nuevos horizontes de sabiduría y de felicidad que nos es absolutamente imposible alcanzar. Tendemos hacia *algo* para lo que nos sentimos fatalmente impotentes. Y esta conciencia de nuestra indigencia es la que nos hace avizorar ansiosamente el horizonte desde donde nos parece oír una voz, un llamamiento que nos ofrece elevación por encima de nuestras posibilidades. La opción del hombre está en dejarse caer ante ese llamamiento o tender hacia él. Pero la misma naturaleza nos empuja a seguirlo, como nos llevó hasta buscarlo, y entonces se engendra en el hombre la actitud religiosa.

Metafísicamente tenemos un término escolástico para definir esta esencial limitación del ser humano: *contingencia*. Somos y nos sentimos contingentes, como al arbitrio de otro, y por eso no podemos dejar de experimentar nuestra dependencia de lo absoluto, de lo que no es contingente. Cuando pretendiéramos dejar de sentir nuestra conexión, nuestra dependencia de lo absoluto, caeríamos en *lo insuficiente*, porque no nos bastamos a nosotros mismos. Bellamente expresa Max Scheler este sentimiento del que procede nuestra conciencia esen-

cialmente religiosa. «Lo demás que hay de realidad fuera de esta raza — mundo animal y vegetal, sol y estrellas — lo sabe el hombre todo inferior a él, inferior en dignidad y valor, inferior a él incluso en fuerza. Pero este ser, que sabe así a todo inferior a él y aprendió a dominarlo, ¿qué sabría, sin Dios, por encima de él nada más que las impasibles estrellas? ¿Dónde estaría lo que fuese más digno y poderoso que él mismo?»

Y esta característica de lo religioso ha sido señalada precisamente como algo fundamental por la mayoría de los filósofos que han dedicado especial atención a la religión. Sabido es que Schleiermacher pone como esencia del sentimiento religioso «el sentimiento de dependencia». Kant había señalado la necesidad de Dios y de la religión para sostener al hombre en la moral. Siguiendo la línea de Schleiermacher, Jacob Friederic Fries insiste en la misma fórmula que su maestro. Y modernamente Bergson, Otto, Scheler, Boutroux, por no hablar de filósofos escolásticos, señalan como punto crucial de la conciencia religiosa este sentimiento de absoluta dependencia, el anhelo de salvación innato en el alma humana.

Una de las direcciones más modernas de la filosofía tiene precisamente como punto de partida la conciencia de la propia finitud, de la insuficiencia esencial, ontológica, del hombre, que parece estar en continuo peligro de caer en la nada. La angustia del hombre frente a la nada, al no-ser, el peligro de la existencia, es el núcleo esencial de la moderna filosofía existencialista. ¿No es esto confesar la

contingencia esencial del hombre, de donde nace inexorablemente la necesidad de recurrir a un principio superior del cual poder sostenerse?

II. FENOMENOLOGÍA DEL OBJETO DE LA RELIGIÓN

Esto supuesto, entremos ya en la inmediata descripción o intuición fenomenológica del objeto de la religión. Éste ha sido universalmente designado como «lo divino», y efectivamente la referencia a algo divino, absoluto, se halla implicada en toda vivencia específicamente religiosa. ¿Cuáles son las características esenciales de lo divino?:

a) Ante todo se nos presenta «lo divino», el objeto de nuestra adoración religiosa y de nuestras súplicas, como algo *absoluto*. Dejamos nuevamente la palabra a Max Scheler: «En virtud de los actos religiosos naturales, ve, piensa y siente el hombre, en principio, en todo y por todo lo que le es dado, como existencia y esencia, que se le abre (se le «revela») un ente que posee al menos dos determinaciones esenciales: es un ente absoluto y es santo. Por múltiple que sea este ente santo absoluto en las religiones primitivas y desarrolladas, tiene estas determinaciones en todo caso. Siempre se le da como ente absoluto, esto es como un ente que está absolutamente por encima de todo otro ente (incluso el mismo yo que lo piensa) en capacidad de ser, y del cual es, por ello, absolutamente dependiente el hombre en su existencia total, como todo lo demás».

El carácter absoluto de lo divino como objeto religioso corresponde a la conciencia o sentimiento de dependencia del hombre religioso en cuanto tal. Precisamente éste siente necesidad de salvación, y solamente cuando pueda tener seguridad absoluta de su salvador o en su salvador, puede calmar su intranquilidad ante el problema de la propia salvación. Prescindimos ahora de la forma en que tal objeto es aprehendido como válido por el hombre. Esto pertenece a las formas de revelación que deberemos estudiar posteriormente. Prescindimos de que el ser absoluto, en términos metafísicos, el *ens a se,* sea también de hecho alcanzado por la metafísica. Prescindimos de si es el mismo *ens a se* que el metafísico descubre y que el dinamismo natural de la inteligencia humana espontáneamente vislumbra, el que influye en la formación de nuestra conciencia religiosa, o de si el hombre adquiere directamente, con prescindencia de la aprehensión metafísica, el conocimiento de lo divino por los actos religiosos. La forma de aprehensión es indiferente para el caso, pues ahora lo que nos interesa es intuir el hecho.

b) Otra de las propiedades esenciales con que lo divino es aprehendido en el acto religioso es la del *poder*. Lo absoluto aparece dotado ante el hombre religioso como de un poder sin límites, o por lo menos con un poder muy superior al de las fuerzas humanas. El hombre encomienda su problema de salvación a Dios, porque está seguro de su poder para salvarle, ya sea de los males terrenos, ya sea de los peligros de su salvación eterna. El poder

absoluto de la divinidad se extiende al mundo todo, y por lo menos a la naturaleza sensible. Dios o los dioses siempre tienen poder sobre las cosas de la naturaleza y sobre los hombres superior al poder humano. Este atributo suele expresarse por el término omnipotencia u omniactividad.

c) Además del atributo de poder Dios se nos presenta como *santo*. Esta cualidad es inseparable de Dios para que sea verdaderamente el objeto de nuestra adoración. De lo contrario el adorador más que reverencia siente temor, y no es el simple temor lo que afecta o caracteriza al hombre religioso. Si Dios, ente absoluto y omnipotente, no fuera santo, sería simplemente terrible para el hombre, y jamás le inspiraría un mínimo de confianza necesario para acercarse a la divinidad en actitud de adoración religiosa. Hasta tal punto en lo divino descubrimos esencialmente lo santo, que es éste uno de los puntos de inserción de la moral en la religión. Dios es santo, de manera que ni en sí ni en los demás puede tolerar la falta de santidad. Las culpas deben ser necesariamente condenadas y castigadas por Dios, quien de esta manera viene a ser por su atributo de santidad el defensor de la justicia y el juez de los hombres.

d) Relacionados con las tres cualidades fundamentales anteriores son también inseparables de lo divino otros dos aspectos que llenan de íntimo sentido la conciencia del hombre religioso. Lo divino se nos presenta como *misterioso*, como algo que nos impone un esencial respeto, porque se halla rodeado de una zona de misterio inaccesible para

el hombre. Esta cualidad de lo divino es tan característica, que sin ella se disminuiría en gran parte el efecto que la divinidad ejerce sobre el hombre en la línea de la religión. El ambiente misterioso en que se halla envuelta la divinidad, unido a su grandeza omnipotente y a su eximia infinita santidad, hacen que el hombre incline la cabeza y cierre los ojos confesando su no-ser frente a la *incomprensible* para él, pero realmente infinita, *majestad* de Dios.

e) Y finalmente otra cualidad esencial de lo divino, también íntimamente relacionada con las anteriores, es la del *atractivo fascinador* que la divinidad ejerce respecto del hombre. El hombre se halla irresistiblemente atraído por Dios, fascinado por su grandeza y por su misterio con mucho mayor fuerza de lo que el abismo más insondable atrae al pasajero descuidado. Esta inevitable atracción hace que el hombre no pueda desligarse de la divinidad, sino que sienta la atracción de la misma, aun cuando pretende huir de ella.

III. FENOMENOLOGÍA DEL ACTO RELIGIOSO

Pasemos ahora a estudiar la fenomenología del acto religioso. Creemos que Max Scheler ha señalado con acierto las principales características que nuestra intuición llega a descubrir en el acto religioso. Vamos a resumirlas utilizando un trabajo autorizado al respecto.

Que los actos religiosos constituyan una esfera propia de actos diversos de los demás, es evi-

dente y puede fácilmente comprobarlo quien relea lo que anteriormente hemos dicho acerca de la existencia de una esfera de objetos y valores específicamente religiosos. Pero aparece esto todavía más claro si atendemos a la forma en que esos actos se nos ofrecen, a la actividad del hombre religioso en cuanto tal. Y notemos, con Max Scheler, que no se trata de un estudio psicológico de nuestra actividad religiosa, sino de la determinación de los rasgos ontológicos que distinguen a los actos religiosos en cuanto tales. Max Scheler sostiene que pueden mostrarse de los actos religiosos las siguientes propiedades (1):

»1. Que pertenecen a la conciencia humana tan constitutivamente como pensar, percibir, etc.

»2. Que le pertenecen no por ser conciencia humana, sino como conciencia *finita* en general.

»3. Que no son cualquier clase de deseos o necesidades, sino que apuntan intencionalmente a una esfera esencial de objetos, distinta de los objetos empíricos o ideales.

»4. Que no pueden ser comprendidos o derivados ni causalmente, ni teleológicamente por cierta utilidad para la vida...

»5. Que obedecen a leyes autónomas, no comprensibles por la causalidad psíquica, empírica, sino que tienen una legalidad noética, no psicológica.

»6. Que no son una subclase ni combinaciones de otros grupos de actos noéticos, como los lógicos,

(1) En la descripción siguiente transcribimos el resumen acertado del pensamiento de Scheler publicado por el doctor *Llambías de Azevedo*, en la revista *Ciencia y Fe*, Nº 2, p. 24 y sigs.

éticos, etc. Puede ser materia para éstos, pero no reductibles a éstos.»

Pero estas características no nos dicen positivamente todavía lo que es en sí el acto religioso. Scheler indica tres que no dudamos en admitir como fundamentales:

«1º *Su intención es trascendente al mundo.*

»Esa intención necesita un acto preparatorio en el cual todas las cosas y hechos contingentes, incluso la propia persona, son reunidos en un todo y unificados en la idea del *mundo.*

»Luego este mundo es trascendido. Y no sólo este mundo contingente, sino todo lo que tenga esencia de mundo.

»Tratemos de aclarar qué significa trascender al mundo. Todo acto intencional de la conciencia trasciende de sí mismo, puesto que apunta — menta — un objeto que no son sus propias vivencias constitutivas, sino que está más allá de ellas. Pero para que un acto sea religioso, es preciso que no sólo se trascienda a sí mismo, sino que trascienda también a todos los objetos, al mundo todo. Es preciso que trascienda a lo que trasciende. La conciencia apunta más allá.

»2º *Esa intención sólo se llena* (se cumple, alcanza su plenitud) *con lo divino.* Sabemos que toda intención exige un «cumplimiento» adecuado. Así, la intencionalidad de ver sólo se puede cumplir en colores o figuras, no en sonidos o en sabores. Y bien: la intencionalidad del acto religioso no se llena con ningún objeto del mundo, ni el mundo

todo lo colma. La exclamación de San Agustín: *Irrequietum est cor nostrum donec requiescat in te,* expresa precisamente esto. En el acto religioso se adquiere la evidencia de que *ninguna* cosa, *ningún* bien, *ningún* amor finito, lo puede llenar. Es un acto dirigido a un ser distinto de todo ser finito, que no puede ser substituído por ningún bien finito.»

Debemos señalar que el acto religioso es también *espontáneo,* es decir, que brota del hombre fácilmente, más aún, *esencialmente.* Todo hombre es esencialmente religioso, aun cuando a veces pretende no serlo. Oigamos nuevamente a Max Scheler (1).

«De esta teoría del acto religioso se desprende con claridad una consecuencia que Scheler no omite señalar; puesto que el acto religioso pertenece necesariamente al espíritu del hombre, no puede ser un problema averiguar si lo ejecuta o no. Todo hombre ejecuta necesariamente el acto religioso. El problema consiste en indagar si este acto encuentra su objeto adecuado o si se dirige a un bien finito y contingente. Es una ley esencial que todo espíritu finito cree o en Dios o en un ídolo.

(*Jeder endliche Geist,* se dice en alemán, donde las palabras *Dios* e *Ídolo* tienen una semejanza fonética que confiere al pensamiento mayor energía.)

»Ese Ídolo puede variar, puede ser el Estado, el saber, el arte, la mujer, el dinero, etc. Pero todo

(1) Transcribimos el resumen de pensamiento de Scheler, evidente en este punto, hecho por el doctor J. Llambías de Azevedo, *O. C.,* p. 27-29.

hombre cree en un bien que es el objeto de su Fe. Se identifica hasta cierto punto con él, y es y vive y se valora a sí mismo en tanto que es y vale el objeto de su Fe. No puede elegir entre tener o no tener ese bien. Sólo puede elegir entre tener como tal a un objeto adecuado (Dios) o uno inadecuado (ídolo).

»De aquí esta consecuencia pedagógica: «Al que niega a Dios hay que mostrarle (antes de la prueba de su existencia), con los hechos de su vida, que él tiene y posee un bien, una cosa que en cada momento de su vida trata de hecho como un Dios, como una cosa de esencia divina; debe hacerse bien consciente de esa cosa y, por el salvador camino de la desilusión, comprender que esa cosa es un ídolo».

»Todo espíritu finito cree en un Dios o en un ídolo. Esto vale también para los llamados indiferentes o agnósticos. El agnosticismo no es un hecho sino una autoilusión. El agnóstico opina que no cree, que puede sustraerse al acto religioso. Si investigase bien su conciencia, vería que se equivoca. También él llena la esfera de la conciencia de lo absoluto con algo positivo: el fenómeno de la «nada». No es un no creyente, sino un creyente en la nada. Creer en la nada es un estado positivo del espíritu. Es poner en lugar de Dios (yo soy el que soy) a su contrario (la nada). También el nihilista religioso siente en el alma el impulso de buscar al *ens a se*. Pero el nihilista realiza contra ese impulso una activa resistencia de su voluntad. A esta resistencia activa corresponde un artificial

aferrarse al aspecto fenoménico, superficial, de las cosas. Ambas actitudes se exigen y se apoyan recíprocamente: La angustia ante la nada crece y estabiliza la energía de aferrarse a los fenómenos, pero el amor vano del mundo provoca otra vez la conciencia de la nada. Éste es el trágico círculo en que se revuelve el indiferente.»

Parte Segunda

TEORÍAS SOBRE EL ORIGEN Y LA ESENCIA DE LA RELIGIÓN

En la anterior descripción fenomenológica de la religión, del objeto y del acto religiosos, hemos tomado muchos elementos de Max Scheler y del filósofo alemán Rudolf Otto. No creemos necesario entrar ahora en una fundamentación de estas propiedades. Nuestro intento ha sido mostrarlas, y basta atender a lo que es el objeto y el acto religioso discriminando su esencia para descubrirlas. Debemos ahora estudiar las diversas teorías sobre el origen y la esencia de la religión.

Aun cuando podría parecer superfluo estudiar el origen de la religión, que por ser algo esencial para el hombre comenzó con el hombre mismo, sin embargo podemos hablar del origen de la religión; *a)* ya sea estudiando el *proceso histórico* por el cual llegó aquélla a obtener un determinado desarrollo o dirección, y aun, como desean algunos, por el cual llegó la religión a la conciencia plena del hombre; b) ya sea estudiando *la raíz psicológica de* donde brotan eficientemente los actos religiosos; c) y más todavía, por el estudio de la *raíz ontoló-*

gica, que llega a trascender el ser mismo del hombre.

En estos tres planos se han construído teorías cuyo estudio puede ayudarnos para un conocimiento más profundo de la esencia de la religión. Vamos a pasar revista primero a las teorías sobre el origen histórico de la religión, donde el mayor papel corresponde a las ciencias positivas históricas. Luego al origen psicológico, en que también desempeña función importante la ciencia positiva, la psicología experimental. Y finalmente entraremos en la descripción de su origen y estructura metafísica, que es lo que más interesa al filósofo de la religión.

I. ORIGEN HISTÓRICO DE LA RELIGIÓN

1º Teoría de la evolución. — Según esta teoría la religión, partiendo de comienzos imperfectos de politeísmo, fué progresando en una evolución hacia formas más perfectas, llegando finalmente al monoteísmo. Ya Hume proponía que el primer estadio de la religión debería ser proporcional al estadio de evolución de la cultura. Y como quiera que los primeros hombres tuvieron un grado ínfimo de cultura, también su religión debió ser inferior, es decir, politeísta, que representa un estadio más imperfecto que el monoteísmo. (Hume, *Natural History of Religion,* 1755; *Dialogues concerning Natural Religion.*)

En el siglo xix esta teoría buscó apoyo en las investigaciones históricas y etnológicas. Quien con más aparato de investigación en el campo de la

antropología ha sostenido la tesis de la evolución ha sido Weiss. Según él la religión primitiva fué un politeísmo rudimentario. El hombre primitivo, rodeado de peligros por todas partes, ve por doquiera demonios como enemigos. Toda la naturaleza está animada por estos espíritus. Spencer sostiene que la religión tuvo su origen en el culto de los difuntos. *(The Principles of Sociology,* 1876-82.) Esta teoría es universalmente rechazada por los etnólogos, por carecer de hechos históricos en que pueda fundarse.

2º TEORÍA DEL ANIMISMO. — Es célebre en el campo de la antropología religiosa *Burnett Taylor,* profesor de Oxford, para el cual el primer período religioso del hombre fué el animismo. De dos clases de fenómenos llega a formar el hombre la noción de cierta realidad distinta del propio cuerpo, es decir, del alma: de los fenómenos del sueño y de la vigilia y de la muerte por una parte, y de los sueños y visiones por la otra. Después de la noción de alma adquiere la persuasión de que ésta persevera después de la muerte, de su trasmigración de un cuerpo a otro, de donde proviene el culto de los muertos. Por analogía con el hombre se llega a atribuir almas a las cosas inanimadas y a todo el universo, y de aquí proceden el culto del dios del cielo, del dios de la lluvia, del dios del fuego, etc., etc. El monoteísmo se origina de diversas maneras de este politeísmo imperfecto. Ya sea que uno de los tantos dioses viene a ser un Dios supremo, a quien se atribuyen luego exclusivamente los atributos divinos, ya sea por influjo político

que unifica todos los dioses en un Panteón; ya sea porque se concibe como un alma única para todo el mundo, que todo lo ocupa.

3º TEORÍA DEL PREANIMISMO. — Contra la teoría de Taylor propusieron *Andrew Lang* y otros la del *preanimismo* monoteístico. Lang, que había seguido las teorías de Taylor, las rechazó después llevado por la fuerza de los hechos que contradecían la teoría del politeísmo animístico primitivo. Reunió Lang gran cantidad de hechos sobre la religión de los primitivos. Sobre la base de tales hechos estableció una crítica de la teoría del animismo y llegó a la conclusión de que el animismo es una degeneración de un estadio anterior en el cual los hombres practicaron una religión fundamentalmente monoteística.

Según Lang en todos los primitivos se halla un doble elemento religioso: el elemento superior (reconocimiento de un Dios supremo, Padre, Legislador y Doctor, Creador de todas las cosas — elemento racional de la religión) y el elemento inferior mitológico (el elemento irracional). El elemento superior proviene del entendimiento y de la consideración racional de la naturaleza; el elemento inferior, en cambio, es un juego de la fantasía, y precisamente las investigaciones hechas por Lang con los australianos, los adamanenses (Malaca), los hotentotes y los indios de la América Septentrional, demuestran que en los estadios de cultura más primitivos el elemento superior se halla en mayor estado de pureza e integridad que el elemento mitológico. Éste sólo aparece después, como

una degeneración del elemento superior claramente monoteístico.

4º INVESTIGACIONES DE LÉVY-BRÜHL (1). — Los estudios de *Lévy-Brühl* sobre la *mentalidad primitiva* han hecho que se hable de él a propósito de la filosofía de la religión. Brevemente vamos a referirnos a lo que de él puede decirse. Según Lévy-Brühl «mentalidad primitiva es una expresión vaga e impropia, puesto que no conocemos hombres primitivos en el sentido exacto de la palabra. Pero es cómodo designar con este nombre de una manera general las formas de sentir, de pensar y de obrar comunes a las sociedades inferiores». Estas formas revisten dos caracteres esenciales: *místico* y *prelógico;* con estas dos formas quiere Lévy-Brühl insistir en que la mentalidad primitiva está en un estadio confuso intelectualmente y afectivamente, aprehendiendo la realidad de un modo vago y difuso. En orden a la religión las principales conclusiones a que llega Lévy-Brühl son: La supervivencia de las almas y la trasmigración, aun cuando los muertos no son propiamente espíritus ni almas, sino seres semejantes a los vivientes que tienen su propiedad y sus caracteres disminuídos en un cierto aspecto, aunque por otra parte son más poderosos y temibles. La vida en el otro mundo no se termina siempre como en el nuestro. Hay muertos que ya no vuelven a morir. Sucesivas reencarnaciones satisfacen sus deseos de volver a la tierra.

A pesar de todas sus investigaciones sobre la

(1) Sobre las teorías de *Lévy-Brühl y Durkheim,* véase un buen resumen y crítica en *E. Magnin,* art. *Religion* del Dict. de Théol. Cath.

mentalidad primitiva, Lévy-Brühl no ha querido pronunciarse directamente sobre la existencia de una religión propiamente tal en los primitivos. Dice que las investigaciones hechas por él evocan «inevitablemente» ante el espíritu los grandes problemas agitados desde hace mucho tiempo, y todavía hoy apasionadamente discutidos: «¿Los primitivos tienen la idea de una religión?, y si la tienen, ¿cuál es? ¿Poseen la idea de un Dios supremo?, etc. Nuestras investigaciones parecen bordear efectivamente estas cuestiones. Pero jamás entran en ellas. En realidad, no podrían hacerlo; están situadas en otro plano». (*Le surnaturel,* Préface.) Sin embargo W. Schmidt ha demostrado que los hechos mismos citados por Lévy-Brühl demuestran en los primitivos la existencia de la fe en un ser supremo.

5º Teoría sociológica de Durkheim. — Durkheim reacciona contra el animismo de Taylor, pero no desde el punto de vista etnológico, sino aplicando sus propios principios filosóficos. Como es sabido, para Durkheim es la sociedad la que explica el carácter esencial del hombre, y de ella proceden todas sus propiedades específicas, en particular la religión, que es la forma de vida más elevada del hombre. «Lo que nosotros hallamos en el origen y en la base no son objetos o seres determinados y distintos que poseen por sí mismos un carácter sagrado, sino que son poderes indefinidos, fuerzas anónimas, más o menos numerosas, según las sociedades, a veces reducidas a la unidad, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable con la de las fuerzas físicas de las que las ciencias de la

naturaleza estudian las manifestaciones. Ahora bien, la idea de espíritu que informa a la naturaleza, no es otra cosa que la traducción en términos sensibles de la acción que la sociedad ejerce sobre el individuo. Esta acción social despierta la sensación de lo sagrado y de lo divino, porque sólo la sociedad está revestida de la autoridad moral y sólo ella eleva al individuo sobre sí mismo. Evoca Durkheim las escenas de las tribus del norte de Australia, que se reúnen en las fiestas colectivas con un entusiasmo común que llega a dominar a todos los participantes por la danza y los juegos: surge una sensación enteramente nueva, que no experimenta el hombre aislado. En este ambiente adquiere el individuo la experiencia de lo social como algo superior que unifica a todos los individuos, y en particular su conciencia religiosa. «Es, pues, en estos medios sociales efervescentes, y en esta efervescencia misma, donde parece haber nacido la idea religiosa. Y lo que tiende a confirmar que tal es el origen de la idea religiosa es que en Australia la actividad propiamente religiosa está casi toda enteramente concentrada en los momentos en que se tienen tales asambleas». (*Tribus du Nord de l'Australie*, p. 312-313.) «Porque la fuerza religiosa no es otra cosa que la fuerza colectiva y anónima del clan, y puesto que ella no es representable a los espíritus sino bajo la forma del totem — (la realidad compleja del clan no podría ser directamente alcanzada en su unidad concreta por inteligencias rudimentarias, mientras que el totem evocando el clan está en todas partes presente en las

fiestas clánicas) — el emblema totémico es como el cuerpo visible del dios. Es por lo tanto de él de donde parecen emanar las acciones, bienhechoras o temibles, que el culto pretende obtener o prevenir, y por lo tanto es principalmente a él a quien se dirigen los ritos» (*Ibid,* págs. 316, 317). Las ideas de alma, de inmortalidad, de espíritus y de Dios tienen este mismo origen. «Las almas no son inmortales sino en la medida en que esa inmortalidad es útil para hacer inteligible la continuidad de la vida colectiva» (pág. 385). El culto mismo tiene como fin «en realidad volver a crear periódicamente un ser moral del cual nosotros dependemos como él depende de nosotros. Ahora bien, este ser existe: es la sociedad» (pág. 495).

La teoría sociológica de Durkheim merece las mayores reservas, tanto desde el punto de vista filosófico como desde el punto de vista de las ciencias etnológicas. Ante todo evidentemente exorbita la experiencia con el postulado de que todas las formas de la vida superior del hombre provienen de la sociedad. El hecho de que el individuo tenga iniciativas particulares, absolutamente personales, y a veces de gran trascendencia, es de plano desconocido por Durkheim. Aun en el aspecto mismo religioso, ¿cuántas veces es un individuo el que arrastra a la sociedad?

6º CARÁCTER PRIMITIVO DE LA IDEA DE DIOS. — La etnología ha ido acumulando posteriormente y ordenando las experiencias sobre las tribus primitivas, y ellas convergen precisamente no sobre una teoría politeísta o animista, ni menos sobre la

teoría sociológica de Durkheim, sino más bien sobre un monoteísmo primitivo, aunque a veces concebido de una manera groseramente material y antropomórfica. Quien mayores investigaciones ha hecho en este punto ha sido Wilhelm Schmidt. Sus investigaciones son clásicas y por lo menos llevan al resultado muy probable, único que tal vez puede alcanzarse en este punto, de que en las tribus primitivas predominó la idea monoteísta de Dios aun en una forma elemental. La obra fundamental de Schmidt es *Der Ursprung des Gottes Idee.* El mérito de Schmidt está principalmente en haber realizado una obra característicamente científica, donde la base de las conclusiones son los hechos experimentados. Ha recogido Schmidt datos de los pigmeos del África Central, de Semang en Malaca, de los Negritos en las Islas Filipinas, de los australianos y de otras regiones de Asia y de América. En todas partes, con diferentes modalidades e imperfecciones, llega al mismo resultado fundamental que es opuesto a las teorías animísticas, evolucionísticas y sociológicas anteriormente expresadas. Véanse por ejemplo los hechos que pudo comprobar entre los pigmeos de África Central, de Malaca y de las Islas Filipinas: Dios es el numen supremo designado con el nombre de Trueno, cielo o Padre nuestro. Habita generalmente en el cielo, y no tiene ni templos ni imágenes. No se le atribuye explícitamente la espiritualidad: entre los Semang aparece como fuego; entre otras gentes aparece comiendo, bebiendo y durmiendo. Existió antes que todas las cosas y siempre existirá.

Tiene suma potestad sobre todas las cosas, especialmente sobre los hombres. Todas las cosas han sido hechas por él. Dios es benigno y providente; todos los bienes llegan por él a los hombres. Es santo, justo, vindicador de la ley moral, especialmente en la otra vida. Se le tributa culto con oraciones, pronunciadas en determinadas ocasiones, con sacrificios de las primicias, principalmente con el cumplimiento de los preceptos morales. (*Ursprung der Gottes Idee,* p. 105 y sigs.)

II. LOS PSICÓLOGOS

William James

Entre los que desde el punto de vista *psicológico* han tenido una mayor popularidad se cuenta el psicólogo norteamericano William James. Es conocida su obra *Las variedades de la experiencia religiosa.* En ella estudia desde el punto de vista de sus propias teorías psicológicas los fenómenos religiosos. Tenemos en cuenta, para nuestra exposición, el buen análisis hecho por John Morrison Moore, *Theories of Religious Experience* (Cap. 1).

William James desea ante todo fundamentar su teoría de la religión sobre los datos de la experiencia misma, prescindiendo de teorías y definiciones abstractas preconcebidas. En el título de su obra nos da el término o expresión «experiencia religiosa», que, a la vez que indica la dirección propia de William James, ha logrado popularizar una noción que ha sido el punto de partida de otros sistemas y estudios sobre filosofía de la religión.

En su actitud decididamente experimental, distingue ante todo dos aspectos de la religión: la religión personal y la religión de las instituciones eclesiásticas y de los sistemas teológicos. «En un sentido, al menos, la religión personal demostrará ser más fundamental que la teología o el eclesiasticismo. Las Iglesias, una vez establecidas, viven de segunda mano sobre la tradición. Pero los *fundadores* de cada Iglesia debieron originariamente suponer el hecho de su directa comunión personal con lo divino. No solamente los fundadores sobrehumanos: Cristo, Buda, Mahoma, sino hasta los que originaron las sectas cristianas han estado en esta situación; por lo tanto, la religión personal parecerá la primordial, aun para aquellos que siguen considerándola incompleta». (*The Varieties of Religious Experience*, N. York, 1902, p. 30.)

Es natural que, supuesta esta división de la religión, William James se interese ante todo por el estudio de la religión personal u originaria. La primera es la experiencia original, la segunda es la experiencia de segunda mano, la de los creyentes ordinarios. En esta última puede haber elementos puramente convencionales, ajenos a la esencia misma de la religión. «La experiencia religiosa, espontánea e inevitablemente, engendra mitos, supersticiones, dogmas y credos, con las subsiguientes teologías metafísicas, y las críticas de un sistema por los adherentes de otro» (p. 433).

No es sin embargo James radical en su menor aprecio de la religión institucional. Aun cuando ésta puede fácilmente admitir con el tiempo sus

corruptelas, también sin embargo puede engendrarse en su seno la dirección inversa, originándose un movimiento hacia la pureza primitiva de la religión, por «la idea de una inmediata ayuda espiritual» sin ninguna «necesidad esencial de aparato doctrinal ni de maquinaria propiciatoria».

Evidentemente, tanto desde el punto de vista psicológico, como desde el histórico y aun metafísico, no es posible sostener la exclusión de la posibilidad de un renovamiento religioso en virtud de un sistema doctrinal o de una iglesia. Sin duda ninguna que una institución eclesiástica, bien organizada, puede cultivar el espíritu religioso en sus fieles y provocar en ellos una experiencia religiosa profunda, un contacto más íntimo e inmediato con lo divino, llegando hasta la experiencia religiosa original entre los creyentes. Creemos que W. J. es incompleto o insuficiente en este aspecto de su teoría.

W. J. tiene una teoría propia sobre la experiencia en general, y es natural que a ella reduzca también su teoría de la experiencia religiosa. Para él la experiencia es una corriente continua integrada por todos los hechos psíquicos que se van sucediendo, conectados entre sí. Es una interpretación general de James sobre la vida psíquica. Para él no existe propiamente un sujeto de la conciencia, sino simplemente hechos de conciencia, que tienen entre sí una unidad de sucesión, sin que lleguen a constituir una síntesis de elementos. De aquí que James no ha querido admitir la noción de sentimiento religioso específico, que supone síntesis de elemen-

tos. Desconfía James de la objetividad de ese sentimiento por la multiplicidad de interpretaciones que se le han dado: «Uno lo liga al sentimiento de dependencia, otro hace de él un derivado del miedo, otro lo conecta con la vida sexual, otro lo identifica con el sentimiento del infinito, etc.» (p. 27).

Claro que esta razón de James no es muy convincente, pues es posible la existencia de un hecho de conciencia — sentimiento religioso, por ejemplo — que sea diversamente interpretado. Pero para nuestro caso lo que más interesa es hacer notar que según James la vida psíquica religiosa no difiere esencialmente del resto de la vida psíquica, sino que es una serie de elementos específicamente los mismos entre sí pero que forman no una síntesis, sino un continuo. La aceptación de esta teoría de la vida religiosa depende de la aceptación que merecen en general las teorías psicológicas de James.

En el análisis de los sentimientos religiosos, es interesante ver que James sostiene que aunque no hay un proceso psíquico que caracterice la vida religiosa, sin embargo, afirma que «la religión tiene cantidad de contenido material que le es característico, y que es mucho más importante que cualquier forma psíquica general» (p. 349). De aquí que James admite que hay una experiencia religiosa distinta de las otras clases de experiencia, dentro de las características comunes a toda la vida psíquica.

Cuál es la esencia de la experiencia religiosa, distinta de las otras experiencias de la vida psíquica: «la esencia de las experiencias religiosas, aque-

llo por lo cual debemos finalmente juzgarlas, debe ser aquel elemento o cualidad en ellas que no podemos hallar en ninguna otra parte, y tal cualidad será por supuesto más sobresaliente y fácil de observar en aquellas experiencias religiosas que son más pronunciadas, exageradas e intensas» (página 45). Según esta observación debe buscarse lo esencial de la religión en las experiencias de aquellos hombres que la han vivido más intensamente.

Pero en éstos se demuestra, según James, que la religión, cualquiera que sea, es una total reacción del hombre sobre la vida; aunque no toda total reacción del hombre sobre la vida es una religión, puesto que no tiene la cualidad religiosa. Las actitudes de Voltaire, Renan, Schopenhauer, Nieztsche y Carlyle son reacciones totales frente a la vida, pero no son religión, sino cualitativamente diferentes de una actitud religiosa. ¿Cuáles son, pues, las cualidades de la actitud religiosa? «Debe haber algo solemne, serio y tierno en torno a cualquier actitud que llamamos religiosa» (p. 36). Este criterio, que parece desbordar lo que comúnmente se tiene por actitud religiosa, lo concreta James dando las características de los actos inconfundiblemente religiosos, por las que se distinguen aun de los actos puramente morales. Estas características son: una cualidad o modo de aceptación entusiasta, que está ausente de las otras actitudes. Este carácter entusiasta de boda, que distingue la religión, tiene sus raíces en una característica más profunda aún que la actitud moral: al paso que ésta se caracteriza por un esfuerzo de voluntad, la actitud religiosa,

«es el resultado de una clase de emoción más elevada». El hombre religioso no depende en último término de su propia fuerza de voluntad, para cumplir sus deberes, sino de la gracia divina. «Este abandono de la propia responsabilidad parece ser el acto fundamental en la práctica específicamente religiosa, como distinta de la moral» (p. 289).

Hasta aquí hemos hablado de la actitud religiosa, del acto religioso. Pero James supone, acertadamente, que a dicho acto debe responder un objeto. No hay sentimiento religioso separado de los objetos religiosos. Más aún, son precisamente los objetos religiosos los que dan su carácter específico a las actitudes religiosas: «El fenómeno religioso estudiado como un hecho interno... ha mostrado consistir en todos los casos y en todos los estadios en la conciencia que los individuos tienen de un intercambio entre sí mismos y los poderes superiores con los cuales se sienten relacionados» (p. 465). Puede suceder que tales poderes no existan realmente, o que el hombre no tenga relación con ellos, y entonces la experiencia religiosa sería ilusoria. Pero, reales o supuestos, tales poderes superiores, que son el objeto característico de la actitud religiosa, es lo que objetivamente corresponde a los elementos sujetivos.

Así llega James a designar el objeto de la experiencia religiosa como *lo divino*, «advirtiendo, sin embargo, que debemos interpretar el término *divino* muy ampliamente, como denotando cualquier objeto que es como *un Dios*, sea o no una deidad completa» (p. 34). De acuerdo a la primera deli-

mitación de lo religioso como «algo solemne, serio y tierno en cualquier actitud que denominamos religiosa», «lo divino significaría para nosotros solamente una realidad tal que el individuo se siente obligado a responder a ella solemne y gravemente, y no por una blasfemia ni por un chiste» (p. 38). En último término, la religión «significará para nosotros los sentimientos, actos y experiencias de hombres individuales en su soledad, en tanto en cuanto ellos aprehenden que están en relación con cualquier cosa que ellos puedan considerar lo divino» (p. 31).

Cuando James nos dice que la religión tiene su origen inmediato en el sentimiento, debemos recordar que, para él, «sentimiento» significa «experiencia inmediata»; y por lo tanto, decir que la religión se origina en el sentimiento es lo mismo que afirmar que se origina en experiencias inmediatas. Es también de sumo interés notar que la experiencia inmediata no es una forma precognoscitiva de experiencia, sino que para James la experiencia inmediata o el sentimiento pertenecen al orden cognoscitivo. En este sentido no estaría bien aplicar a James una teoría que fundara la religión en el sentimiento ciego.

En la teoría general de James el sentimiento es la fuente de la conducta. Por eso el sentimiento o experiencia religiosa tiene un carácter dinámico. Así se explica la actividad espontánea y múltiple de muchos Santos.

Resumiendo las conclusiones principales de James sobre la religión podemos afirmar que para

él: *a*) la religión se origina en experiencias inmediatas en los creyentes originarios, que luego son trasmitidas a los creyentes comunes o de segunda mano (p. 30).

b) El objeto de la religión es diferente de los otros objetos de nuestros actos o experiencias. Tal objeto es lo divino (p. 31, 34, 349).

c) El sentimiento religioso no es ciego, sino que pertenece al orden cognoscitivo o consciente *(Morrison Moore,* p. 70 y sigs.)

d) Finalmente la religión posee un carácter dinámico que mueve y dirige la conducta en una forma más intensa todavía que la simple moral (página 464).

Crítica. — Una mirada a los resultados del estudio de James nos muestra inmediatamente que se ha contentado con estudiar *la fase psicológica más externa* del origen de la religión.

Tiene descripciones acertadas en lo que se refiere a la distinción entre la experiencia religiosa originaria y la experiencia religiosa secundaria. No creemos que sea acertado en la valoración del influjo psicológico de los sistemas y de las Iglesias, aun prescindiendo del valor objetivo de ellos. En realidad el caso de la iglesia católica nos muestra con frecuencia experiencias religiosas profundas, en las que ha ejercido gran influjo la formación ascética de una doctrina eclesiástica.

James no nos da la explicación profunda del origen de las experiencias religiosas. Ello se debe

sin duda a que ha tenido temor de entrar en el terreno estrictamente metafísico. Pero por ello mismo su teoría de la religión queda incompleta.

¿Por qué tiene el hombre esas experiencias religiosas? ¿Cuál es el valor objetivo de las mismas? ¿Es posible distinguir entre religiones verdaderas y falsas, o todas tienen el mismo valor para el hombre? ¿Cuál es la auténtica y genuina manifestación religiosa del hombre? He aquí problemas que no pueden hallar solución en la teoría religiosa de James.

III. LOS METAFÍSICOS

1º Bergson

1º *Bergson* nos ha dejado una filosofía de la religión en su obra «Les deux sources de la morale et de la religion». Es un metafísico más que un etnólogo. Su obra tiende a descubrir la íntima realidad del hombre en su aspecto religioso.

Para Bergson, la religión es esencial al hombre: «La verdad es que la religión, por ser coextensiva a nuestra especie, debe participar de su estructura» (p. 187) (1).

Según Bergson debe distinguirse entre la *religión estática* y la *religión dinámica.* La primera representa un estadio más primitivo, mientras la segunda es el fruto de la mayor evolución. Esta evolución ha seguido el impulso vital del ser, centro de la filosofía de Bergson. La misma corriente de energía creadora que desde el interior de la materia se

(1) Las referencias de páginas se refieren a la edición francesa, Alcan, París, 1939.

lanza para obtener resultados cada vez más perfectos en diversas direcciones, llega a su máximo éxito cuando logra la salida hacia la inteligencia, hacia el hombre, la forma superior, la conquista máxima del impulso vital. En el hombre mismo tiende hacia la máxima perfección y culmina, para Bergson, en la llamada religión dinámica, coronada por la mística.

Pero antes de llegar al estadio sublime de la mística, la religión tiene también en el hombre sus balbuceos, que Bergson llama la religión estática en sus principios y también la religión natural (p. 221).

No admite Bergson que para el hombre primitivo fuera la primera manifestación religiosa la creencia en los espíritus, el animismo o preanimismo, del cual hubiera salido la religión propiamente dicha. Para Bergson no existió ni una fuerza impersonal (el *mana*) ni tampoco espíritus ya individualizados (p. 186), sino simplemente se habría prestado desde un principio a las cosas y a los acontecimientos sus intenciones o tendencias, «como si la naturaleza tuviera por doquiera ojos que vuelve hacia el hombre». Que existe en esto una disposición original, continúa Bergson, lo podemos comprobar cuando un choque brusco despierta el hombre primitivo que está dormido en cada uno de nosotros. Lo que experimentamos entonces es el sentimiento de una *presencia eficaz;* poco importa por otro lado la naturaleza de esta presencia, lo esencial es su eficacia: desde el momento en que alguien se ocupa de nosotros, aun cuando la intención no siempre

sea buena, nosotros por lo menos representamos algo en el universo. He ahí lo que dice la experiencia. Pero ya a priori resultaba inverosímil que la humanidad hubiera comenzado por vistas teóricas, cualesquiera que ellas fuesen. No acabaremos de repetirlo: antes de filosofar, es necesario vivir; las disposiciones y las convicciones originales han debido surgir de una necesidad vital (ps. 186, 187).

Esta experiencia ha llevado al hombre hacia dos direcciones diferentes. «Una vez que se le ha presentado esa intención o mirar de la naturaleza, la utilizará el hombre por todos los medios, ya sea tomándola en lo que tiene de eficacia física, aun exagerando lo que ella tiene de material y procurando entonces dominarla por la fuerza, ya sea acercándose a ella por el lado moral, impulsándola por el lado de la personalidad, para ganarla por medio de la plegaria. De la primera dirección, que es la de la magia, ha procedido una concepción como la del mana, empobrecimiento o materialización de la creencia original; y de la necesidad de obtener favores, que procede de esta misma creencia en la dirección inversa, los espíritus y los dioses» (p. 188, 189).

Esta segunda dirección, que es la que tiende hacia arriba, ha ido progresando en ascensión gradual hacia una religión en la que los dioses tienen cada vez una personalidad más caracterizada. En este estadio la religión es todavía simplemente estática. Según Bergson la función de la religión estática es eminentemente social. Tiende a unir entre sí a los diversos miembros de una sociedad

determinada: «A conservar, a estrechar este lazo tiende innegablemente la religión que hemos hallado como natural: es común a los miembros de un grupo, ella los asocia íntimamente en los ritos y en las ceremonias, ella distingue el grupo de los otros grupos, y garantiza el éxito de la empresa común y asegura contra el daño común. Que la religión, tal como ha salido de las manos de la naturaleza, haya llenado a la vez — para emplear nuestro lenguaje actual — las dos funciones moral y nacional, no nos parece dudoso: estas dos funciones estaban necesariamente confundidas, en efecto, en las sociedades rudimentarias, donde sólo existían hábitos» (p. 220).

La religión natural, así descrita por Bergson, es la religión común a todos los hombres, esencial para ellos, a fin de salvarlos del aislamiento individual y reunirlos en el todo social. He aquí como la define el mismo Bergson: «Es una reacción defensiva de la naturaleza contra lo que podría haber de deprimente para el individuo, y de disolvente para la sociedad, en el ejercicio de la inteligencia» (página 219).

Dentro de la religión natural el mayor grado de ascenso se obtiene cuando de los dioses, que tienen cada vez una personalidad más marcada y guardan entre sí relaciones cada vez más definidas, se pasa a absorberlos en una divinidad única, lo que corresponde al primero de los dos grandes progresos de la humanidad en el sentido de la civilización. Este progreso se ha seguido hasta el día en que el espíritu religioso se vuelve de afuera hacia dentro, de

lo estático a lo dinámico, por una conversión análoga a la que ejecuta la pura inteligencia cuando pasa de la consideración de los grados finitos al cálculo diferencial. Este último cambio fué sin duda decisivo; se hicieron posibles las transformaciones del individuo como las que dieron origen a especies sucesivas en el mundo orgánico; el progreso pudo consistir en la creación de cualidades nuevas y no simplemente en un mayor crecimiento; en lugar de aprovechar solamente la vida, en el plano o en el punto en que se ha detenido, se continuará ahora el movimiento vital. Este grado superior, que Bergson viene a calificar como un nuevo plano específico para el hombre, lo constituye la religión dinámica, es decir, la mística, aquella en que el hombre se une inmediatamente con la divinidad. Bergson estudia las diversas manifestaciones de las religiones místicas, el misticismo griego, el misticismo oriental, los profetas de Israel y finalmente el misticismo cristiano, que para Bergson representa el máximo grado, la manifestación suprema, el éxito mayor del impulso vital latente en la naturaleza.

Efectivamente, una vez la energía creadora representada por la fuerza humana ha llegado a conquistar la vida y especialmente la vida tal como aparece en el hombre, en la inteligencia, se pregunta Bergson por qué, desde este momento, no podría el hombre volver a hallar la confianza que le falta o que la reflexión ha podido destruir en él, remontándose para llegar a volver a tomar el impulso en la dirección de donde el impulso había

venido. Este esfuerzo no debe hacerlo la inteligencia, según Bergson, o en todo caso no es con sola la inteligencia con lo que el hombre podría hacerlo: ésta parece tener más bien un sentido inverso; la inteligencia tiene un destino especial, y cuando ella se eleva en sus especulaciones nos hace concebir posibilidades, pero no llega a alcanzar una realidad. Sin embargo sabemos que junto a la inteligencia nos queda una franja de intuición vaga, que se desvanece. ¿No podría fijársela, intensificarla, y sobre todo completarla en acción, porque ella no ha llegado a ser pura visión sino por un debilitamiento de su principio, o, por así decirlo, por una abstracción practicada sobre ella misma?

«¿Un alma capaz y digna de este esfuerzo no se preguntaría si el principio con el cual ella se pone ahora en contacto es la causa trascendente de todas las cosas, o si no es más que una delegación terrestre? *Le bastaría sentir que ella se deja penetrar, sin que su personalidad sea absorbida, por un ser que puede inmensamente más que ella, como el hierro por el fuego que lo pone al rojo.*

»Su afirmación en la vida sería por lo tanto su inseparabilidad de este principio, alegría en la alegría, amor en aquello que no es más que amor» (p. 226).

En esta forma explica Bergson los estados del alma cuando llega a las manifestaciones religiosas del misticismo. El misticismo es para Bergson esencialmente algo excepcional. Los místicos son raros. Sin embargo ellos influyen en toda la humanidad, y no puede decirse, precisamente por lo mismo, que

el misticismo sea algo ajeno a la humanidad. Todos los hombres sentimos en nosotros, ante la presencia de los éxtasis de los grandes místicos, como un eco o resonancia en nuestra propia alma de lo que ellos sienten en sumo grado. Así los místicos transforman, entonan y elevan a la humanidad, haciéndole sentir en ella el eco misterioso que la llama, aun cuando la inmensa mayoría de los hombres haya de vivir y alcanzar su propia seguridad en la vida de la religión estática, que es la que está al alcance de todos (Cf. p. 227 a 229).

Estudia Bergson los diversos misticismos, desde el misticismo pagano, que apenas viene a ser una sombra o una caricatura del auténtico misticismo, hasta los misticismos orientales, como el budismo, que se detienen en el éxtasis inactivo del nirvana. Cuando el alma, en vez de absorberse en sí misma, se abre llena de grandeza a un amor universal, llega al misticismo completo, y es lo que ha acaecido con el misticismo cristiano. «Concluyamos, pues, que ni en Grecia ni en la antigua India hubo un misticismo completo, ya sea porque el impulso fué insuficiente, ya sea porque fué contrariado por las circunstancias materiales o por una intelectualidad demasiado estrecha» (p. 242). «El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos» (p. 243).

Para Bergson el misticismo cristiano llega a la perfección porque ha sabido juntar la contemplación con una intensa vida de acción, que manifiesta la tendencia del amor del místico hacia la humanidad. Es interesante la descripción que Bergson

hace del misticismo cristiano, y generalmente correcta. Ha leído sin duda los grandes místicos cristianos, y ha sintonizado la onda de sus almas. Eso dice mucho en favor de su capacidad de comprensión. Traduzcamos una de sus páginas más acertadas, que nos da una idea de lo que Bergson piensa del misticismo cristiano.

«Dejemos de lado, por el momento, su cristianismo (de los místicos cristianos) y consideremos en ellos la forma sin la materia. No es dudoso que la mayor parte hayan pasado por estados que parecen en diversos puntos haber obtenido el mismo resultado que el misticismo antiguo. Pero ellos no han hecho sino pasar por ahí; recogiéndose sobre sí mismos para lanzarse en un nuevo esfuerzo, han roto un dique; una inmensa corriente de vida los ha saciado; de su vitalidad acrecida se ha desprendido una energía, una audacia, una potencia de concepción y de realización extraordinarias. Que se piense en lo que llegaron a cumplir en el dominio de la acción un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Sena, un San Francisco, una Juana de Arco, y tantos otros. Casi todas estas actividades sobreabundantes han sido empleadas en la propagación del cristianismo. Pero hay excepciones, y el caso de Juana de Arco bastaría para demostrar que la forma es separable de la materia.

»Cuando se alcanza así en su término la evolución interior de los grandes místicos, uno se pregunta cómo han podido ser equiparados a enfermos. Ciertamente vivimos nosotros en un estado de equilibrio inestable, y la salud media del espíritu,

como también la del cuerpo, es cosa difícil de definir. Pero hay, sin embargo, una salud intelectual sólidamente afirmada, excepcional, que se reconoce sin dificultad. Ella se manifiesta por el gusto por la acción, la facultad de adaptarse y de readaptarse a las circunstancias, la firmeza junto con la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, un espíritu de simplicidad que triunfa de las complicaciones, en fin, un buen sentido superior. ¿No es esto, precisamente, lo que se encuentra en los místicos de que hablamos? Y ¿no podrían servir ellos para la definición misma de la robustez intelectual?» (p. 243-244).

No vamos a seguir ahora a Bergson en la descripción más pormenorizada de la mística, que ya nos ha dado en sus líneas generales. Las últimas palabras bastan para desvanecer las tentativas de los que pretenden ver en los místicos más bien un estado morbosamente anormal. Hay ciertamente éxtasis morbosos, pero ellos nos sirven precisamente para describir los verdaderos estados místicos en que resplandecen las señales de serenidad y de equilibrio de que Bergson nos ha hablado.

Bergson nos da una descripción de la génesis psicológica de la religión en el hombre, prescindiendo de los datos históricos y de los datos etnológicos. Mira Bergson la reacción de la naturaleza del hombre frente al mundo que lo rodea, y ve que ha de ser una reacción de tipo religioso, imperfecto primero, porque pasa de una percepción vaga y confusa de algo que lo atrae, que lo mira y que lo llama en la naturaleza, a la concepción de los

espíritus, de los dioses dotados de personalidad, y tal vez subordinados a un solo y supremo Dios. Desde el punto de vista de un análisis puramente psicológico y metafísico de la teoría de Bergson, creemos que ella es incompleta, aunque contiene una verdad fundamental. Es cierto que la primera reacción del hombre frente a la naturaleza es la de sentirse llamado desde ella. Este primer llamado no puede sino darnos una idea confusa de algo o de alguien que nos llama. En esto creemos que tiene razón Bergson. Coincide con Max Scheler, quien insiste en el llamado que Dios nos hace desde la Naturaleza, abriéndosenos en ella. Pero Max Scheler ve inmediatamente trasparentarse en ese llamado un Dios personal, cosa que no hace Bergson. Nosotros creemos que tras ese primer llamado confuso quedan abiertas para el hombre todas las direcciones, es decir, de la magia, del animismo, de los espíritus, de los dioses, y del Dios único y personal. El discernir entre todas esas direcciones cuál es la auténtica y la verdadera, el *interpretar* los datos que necesariamente percibimos en ese necesario auscultar la naturaleza, que todos los hombres nos vemos obligados a hacer, ya depende del acierto de nuestra inteligencia, de que apliquemos bien nuestra visión intelectual y nuestro raciocinio a los datos que la naturaleza espontáneamente nos ofrece. Todos van buscando ese principio que nos llama y que es el objeto de nuestra actitud religiosa. Pero una interpretación hacia abajo nos da la magia y otras manifestaciones inferiores de la religión; una interpretación hacia arriba nos daría

el politeísmo o el panteísmo que después de un análisis debería ceder el lugar al Dios único y personal, si ya la inteligencia desde el primer momento no ha dado el paso feliz de una interpretación que le satisfaga plenamente hallando al Dios personal y único en ese llamado de la naturaleza, cuyo eco necesariamente sentimos todos los hombres. Completaríamos, pues, de esta manera la teoría de Bergson.

Desde el punto de vista histórico y etnológico, Bergson no ha tenido en cuenta las experiencias de los etnólogos que han comprobado la creencia en un Dios del universo como anterior a las religiones animistas o de los espíritus. Estas experiencias no creemos que den una certeza decisiva, pero sí bastante probabilidad a la tesis de que, desde el punto de vista de la etnología, el hombre creyó más bien espontáneamente en un Dios supremo antes de que profesara religiones animistas o politeístas.

Saliéndonos del plano puramente filosófico y entrando de lleno en el histórico, sería necesario tener en cuenta los datos históricamente comprobados sobre las religiones orientales y especialmente sobre la religión cristiana, que ofrecen las pruebas históricas de una revelación primitiva. Pero esto ya no pertenece al filósofo. Hasta qué punto el cristianismo o cualquier otra religión positiva puede llegar a insertarse en la filosofía, y deba llegar a hacerlo, lo discutiremos más adelante al tratar de las relaciones entre una religión positiva y la filosofía pura.

2º Max Scheler

Uno de los que con mayor ardor se han dedicado a la investigación filosófica de la religión ha sido Max Scheler. Sin duda que su gran inteligencia se ha sentido atraída por la preocupación de lo absoluto, y por ello se ha visto en la necesidad de dirigir en ese sentido sus especulaciones. No es raro que las inquietudes subjetivas del filósofo le orienten en su estudio y acicateen su espíritu.

La filosofía de la religión de Scheler tiene, según creemos, dos aspectos que conviene distinguir. El primero es la exposición de la esencia del acto y del objeto religioso, que él llama fenomenología de ambos; el segundo es la fundamentación de nuestros conocimientos religiosos, en que Scheler propone toda una teoría sobre gnoseología de la religión y sobre las relaciones entre ésta y la filosofía en general, especialmente la metafísica.

En su obra *Lo eterno en el hombre* estudia primero las relaciones entre filosofía y religión, y entra luego en la descripción fenomenológica del acto y del objeto religioso.

Nosotros vamos a seguir el mismo orden, haciendo primero una exposición objetiva del pensamiento de Scheler y añadiendo al final algunas observaciones o críticas, las que serán complementadas cuando hagamos por nuestra parte una exposición de las relaciones, que a nuestro juicio deben existir, entre la metafísica y la religión, tanto natural como positiva.

Quien desee una exposición más pormenorizada y precisa del pensamiento de Scheler sobre la religión, y una amplia discusión de sus puntos de vista, puede consultar el número 2 de la revista «Ciencia y Fe» (Abril-junio 1944). En la parte expositiva recomendamos por su brevedad el resumen contenido en las páginas 35 a 37, por el doctor Juan Llambías de Azevedo.

Para Scheler la religión es algo que está radicado esencialmente en el hombre. Ya hemos citado anteriormente palabras profundas del filósofo, en las que toca acertadamente este gran hecho.

Pero la religión tiene un campo propio, una esfera de objetos, de actos y de valores característicos, que la distinguen de la filosofía esencialmente. El hombre, según Scheler, llega a alcanzar la esfera de los objetos religiosos de una manera espontánea y por un camino específicamente religioso, distinto del camino de la metafísica. De esta manera, la fundamentación de los actos religiosos, y de una manera general la fundamentación de la religión misma, no depende de los principios racionales de la metafísica, sino que tiene su propia base autónoma e independiente. Una es la manera de proceder del metafísico al acercarse a su objeto poseyéndolo, y otra la del religioso. Aquél utiliza los principios racionales. Éste en cambio llega a captar el objeto religioso en una vivencia íntima que se lo da inmediatamente. Según Scheler, el hombre en el mundo que lo rodea ve a lo absoluto, lo divino, que se le revela, que se le da, sintiéndose íntimamente como llamado y rodeado por Dios. A esta

manera especial de darse a sí mismo al hombre lo divino lo llama Scheler *revelación natural.* Por esta influencia o actividad especial de Dios en su manifestarse al hombre, insiste Scheler en la célebre frase de que «todo saber religioso acerca de Dios es también un saber mediante Dios en el sentido del modo de recepción del saber mismo». De esta manera las verdades religiosas tienen una fundamentación propia independiente de la metafísica.

No pretende Scheler que los argumentos de la metafísica sean inválidos. Más aún, concede explícitamente que tanto el saber religioso como el saber metafísico tienen en realidad un mismo objeto, lo absoluto, el *ens a se,* Dios. Pero insiste en que cada uno tiene sus fuentes propias de conocimiento y su modo específico de llegar a su objeto (p. 78).

Escuchemos algunas de sus afirmaciones. La religión y la metafísica tienen un mismo objeto último y más todavía una serie de proposiciones demostrables tanto por la vía religiosa como por la metafísica. Es interesante la enumeración de algunas de ellas que Scheler nos hace.

«Toda una serie de proposiciones fundamentales, que también la religión muestra como verdaderas, desde la lógica del sentido de los actos religiosos mismos, pueden ser probadas aparte de esto filosóficamente, con ayuda de la metafísica. Cuento entre ellas (sólo por vía de ejemplo) la existencia de un ente que por su propia esencia tienen existencia; la existencia de este *ens a se* como prima causa de todo ente contingente (como porción de la suma de lo esencialmente posible, desarrollado

en la eidología); la espiritualidad y racionalidad de ese *ens a se* y su naturaleza como *summum bonum*, y fin último de todas las actividades del mundo; su infinitud. Pero de ningún modo encuentro entre ellas su personalidad fáctica. A lo cognoscible filosóficamente pertenece también la espiritualidad y racionalidad específicas del alma humana, su esencial pertenencia a un cuerpo, y no solamente su separabilidad real de su existencia; las ideas esenciales de espíritus superiores y más puros que los que muestran las almas humanas espirituales; la perduración personal del alma humana más allá de la muerte (pero no su inmortalidad en general); también la existencia de una libertad del espíritu, y especialmente del querer, que se extiende específicamente más allá de toda clase de leyes del ser y el acontecer infraespiritual en el hombre mismo, y de todo el resto de la naturaleza» (p. 78).

Hemos querido transcribir esta enumeración de las conclusiones comunes a la religión y a la metafísica, según Scheler, para que se vea la íntima relación de ambas, aun dentro del sistema propiciado por él mismo. Por eso él lo llama «sistema de la conformidad de la religión y la metafísica»; porque no solamente no se contradicen, sino que coinciden, tienen un último objeto común, y comunes también las determinaciones esenciales del objeto, y no pocas acerca del hombre mismo.

Sin embargo, insiste nuestro filósofo en la radical independencia con que ambas fundamentan su objeto: «Pero lo que niego igualmente del modo más categórico (en oposición consciente al sistema de

identidad parcial de la religión y la metafísica) es la afirmación de que la religión funda sus artículos fundamentales (por tanto también los naturales) de algún modo en esos principios metafísicos, en el sentido de que esos artículos serían no evidentes, o infundados y falsos, si no se hiciera apelación a la metafísica» (p. 78).

En esta forma Scheler desea asegurar la independencia de la religión respecto de la metafísica, intentando así darle una base propia y sólida, independiente de los vaivenes de aquélla.

Sin embargo, el pensamiento de Scheler necesita algunas precisiones que en otra oportunidad hemos expuesto, y que más adelante tendremos ocasión de repetir al exponer nuestros puntos de vista sobre el problema de las relaciones entre la metafísica y la religión. A nuestro parecer, e insinuamos ya lo que juzgamos una falla de la teoría de Scheler, insiste él demasiado en la separación o independencia de la religión respecto de la metafísica. Creemos ciertamente que el hombre tiene una aprehensión directa e inmediata del objeto religioso. Por lo menos tenemos ésta por una tesis probable. Pero creemos, por las razones que expondremos más adelante, que para una fundamentación absolutamente segura de la religión siempre es necesaria su relación con los primeros principios de la metafísica; y que sólo de esta manera puede salvarse la religión de los peligros de un sujetivismo que se presta a las más diversas y arbitrarias interpretaciones de lo que en realidad percibe el hombre al tocar de una manera un tanto vaga el

objeto religioso, lo divino, lo absoluto, en la intuición propia de los actos religiosos.

La segunda parte de la teoría de Scheler sobre la religión ya la hemos expuesto al hacer directamente la fenomenología del acto y del objeto religioso, pues hemos seguido sus líneas generales, en lo que nos parecen exactas. Bastará ahora un breve resumen para no perder una visión integral del sistema de Scheler.

En todo acto religioso se nos muestra lo absoluto, Dios, como su propio objeto. Por muy diversas que sean las interpretaciones de este absoluto, todas coinciden en situarlo en la esfera propia de lo religioso. Los atributos con que se nos presenta Dios de esta manera son tres: «Las tres determinaciones: *ens a se, infinitud, omniactividad* y *santidad,* son las determinaciones más formales de un ser y un objeto de la esencia de lo divino. Como tales están envueltas en los objetos intencionales de toda religión: de la más baja como de la más alta y absoluta» (p. 127).

Tras estos atributos señala Scheler también otros que inmediatamente se siguen de la esencia del *ens a se,* que es espíritu infinito: «y sólo como espíritu infinito — todavía no como *ens a se* — tiene que recibir Dios predicados esenciales que ponen la infinitud cualitativa de su ser *(qua ser)* en diversa relación con los modos de ordenación formales que pertenecen a la esencia de las cosas finitas como correlatos posibles del espíritu finito. Los más importantes son número, tiempo, espacio y magnitud» (p. 161, 162). De aquí deduce Scheler que Dios

es innumerable, es decir, el ser a cuya esencia misma pertenece el ser *único* caso de su género, y por consiguiente que Dios es absolutamente único y simplicísimo; que Dios es *eterno* en relación al tiempo; que Dios en relación al espacio *está en todas partes,* y como ser supraespacial puede estar y actuar, entero e indiviso (por ser *simple*) en cualquier punto del espacio; finalmente, de la infinitud de Dios se sigue también su *inmensidad.* También la *omnipresencia* pertenece a la esencia de Dios. Dios está en toda cosa existente, en cuanto *es»* (Cf., pp. 162-164).

No vamos a seguir a Scheler en otras de sus conclusiones acerca de la divinidad. Tiene en su libro *Lo eterno en el hombre* consideraciones acerca de Dios, que en sus líneas generales son acertadas. La personalidad de Dios frente al mundo está bastante acentuada en esta obra. En cambio en las últimas páginas de *El puesto del hombre en el cosmos,* Scheler nos da una concepción panteísta del universo, retrocediendo en su filosofía de la religión en vez de avanzar.

Entre los filósofos no católicos ha sido Scheler el que se ha acercado, a veces hasta tocarlo, al pensamiento de los filósofos del campo católico. Vamos ahora a estudiar la mentalidad de éstos.

3º Los filósofos católicos

a) El agustinismo y el tomismo

Podríamos dividir las concepciones de los filósofos católicos sobre la religión en dos grandes agrupaciones: los que se hallan influídos por una concepción platónico-agustiniana y los que han recibido más bien el influjo aristotélico-tomista.

Los primeros se caracterizan por una mayor unión entre la filosofía y la religión, mientras que los otros acentúan la distinción formal entre una y otra; en el problema de la fundamentación del valor de los actos religiosos o del modo cómo el hombre llega al conocimiento de Dios, a la posesión cierta del objeto de su fe, los de la primera corriente, platónico-agustiniana, tienen preferencias por *una especial iluminación de Dios,* directamente percibido en la naturaleza y presente en nuestra inteligencia, iluminándola con su luz divina en una forma que le hace sentir su presencia inmediata en nuestra misma alma. Esta inmediata percepción de Dios en la naturaleza y en nosotros mismos mediante nuestro propio conocimiento, el cual no es sólo conocimiento de Dios, sino conocimiento por Dios, da al hombre religioso una certeza absoluta sobre su objeto. No que sea una certeza o evidencia irracional, sino que le es dada, prescindiendo de todo *raciocinio,* por una *percepción inmediata de la misma presencia de Dios* a la inte-

ligencia, por un experimentar y sentir intelectualmente a Dios en sí mismo presente a nuestra inteligencia y a todas las cosas y en todas las cosas que rodean al hombre.

La corriente aristotélico-tomista, cuyo principal representante es sin duda Santo Tomás de Aquino, no tiene mayores preferencias por esta inmediata percepción de Dios como base sólida para una fundamentación de nuestra evidencia religiosa. Insiste más bien en una *deducción racional de la existencia de Dios* por la vía de la causalidad, y en la determinación, por deducción lógica, de los atributos propios del Ser que es la primera causa de todos los seres; y luego, ante la naturaleza o esencia de este Ser así conocido racionalmente, brota espontáneamente en nuestra alma la actitud religiosa, que es a la vez una consecuencia racional de las conclusiones precedentes a que ha llegado la razón acerca de la divinidad. No se trata por lo tanto de una percepción inmediata de Dios, con frecuencia puesta en duda, o al menos tenida por sospechosa e insegura entre los autores de esta escuela. Tampoco se trata de una iluminación especial de Dios a nuestra inteligencia para que podamos conocerlo. Nuestra inteligencia y nuestra razón, con la ayuda general que Dios ha de prestar a todas las causas segundas en su actividad, trabaja por sí misma, raciocina y llega a la conclusión de que Dios existe, de que tiene tales atributos y de que merece nuestra reverencia y obediencia, de donde nace la actitud religiosa.

b) Newman

En la línea del agustinismo, comenzando por el mismo genial filósofo que le ha dado el nombre, podemos citar las primeras escuelas de la Edad Media y especialmente las escuelas místicas de Chartres y de San Víctor en el siglo XII; San Buenaventura y la naciente escuela franciscana del siglo XIII tienen una especial predilección por el agustinismo, aun cuando no dejan de insistir en los argumentos racionales para probar la existencia de Dios y sus atributos; en el siglo pasado debemos citar, por su orientación agustiniana para probar la existencia de Dios, al P. Gratry, cuya obra aunque muy discutida no se ha podido tachar entre los católicos de heterodoxa; digamos lo mismo del cardenal Newman, cuya filosofía de la religión es evidentemente de tipo intuicionista agustiniano. En los textos que reproducimos en el *Apéndice* puede obtenerse una idea de las teorías filosófico-religiosas de Newman, una de las figuras intelectuales de mayor prestigio en el mundo católico durante el siglo XIX.

c) Blondel

Aunque con un sistema y con un método diferentes de los de Newman o cualquier otro de los filósofos agustinistas, no es difícil situar dentro de esa orientación el pensamiento que modernamente más ha llamado la atención fuera de la escolástica. Es el de Blondel, filósofo genuino, pero

cuya filosofía puede en verdad denominarse una filosofía esencial de la religión, ya que es la actitud religiosa, en supremo grado, el fin a que necesariamente debe llegar el filósofo, según Blondel; y esto, no sólo tratando de la religión natural, sino también de una religión sobrenatural y positiva, superior a las fuerzas de la naturaleza humana, cual es el cristianismo.

El origen de la religión, según Blondel, se halla en la conciencia de nuestra esencial insuficiencia y en la aspiración que de ella procede hacia el complemento necesario de nuestra radical impotencia e ineficacia para llenar nuestra aspiración hacia lo infinito. La filosofía no es una pura ciencia especulativa, un puro y abstracto conocer, sino «aspiración infinita, impulso hacia la más alta de las vidas, amistad con la sabiduría, por el sentimiento mismo de la impotencia humana para realizar el ideal del sabio» (p. 11).

Blondel no tiene la más mínima simpatía por los raciocinios abstractos, aun cuando éstos constituyan la predilección de los grandes filósofos escolásticos y católicos. Él se fía más bien de la intuición y percepción inmediata intelectual. Ahora bien, mediante esta visión de nosotros mismos, esencialmente y ontológicamente deficientes, y a la vez con una radical aspiración hacia lo absoluto, descubrimos, según Blondel, la necesidad de que exista aquello que falta a nuestro propio ser, que lo explica, que lo llena y que le da un sentido y consistencia definitivas. De aquí resulta la afirmación de lo absoluto, de Dios, como única expli-

cación necesaria de nuestra realidad, y lo único que puede completar nuestra vaciedad.

El hombre se halla, pues, estrechamente ligado con lo absoluto, lo infinito, en una palabra, con Dios. Y la unión con Él, que constituye lo más esencial de la religión para el hombre, es por lo tanto necesaria y esencial para el mismo.

Separar la filosofía de la religión es para Blondel querer formar dos círculos cerrados que de suyo deberían formar o constituir uno solo. Y esto no solamente tratándose de la religión natural, respecto de la filosofía, sino también tratándose de la religión sobrenatural. La verdad, la sabiduría, la vida del espíritu que el filósofo debe amar, es una sola, y cuando posee el filósofo la primera partícula de verdad, no tiene más que prolongar su investigación en el mismo sentido, y encontrará lo absoluto en el orden natural, y la relación posible del hombre con lo absoluto en el orden sobrenatural. La verdad religiosa no es más que una prolongación de la verdad filosófica. La verdad revelada es también una prolongación de la verdad natural, aun cuando insiste Blondel en que es aquélla esencialmente inaccesible para el hombre, si Dios no se la manifiesta. Por eso el hombre no podrá llamarse poseedor de la verdad que a él en alguna manera le corresponde poseer, no podrá llegar a la perfección y al pleno desarrollo de su inteligencia y de su naturaleza que aspira a lo infinito, mientras no haya llegado a poseer también toda la verdad de que es capaz, incluso la verdad revelada o sobrenatural.

Escuchemos dos breves párrafos, que condensan el pensamiento de Blondel sobre la íntima unión de la filosofía y de la teología o de la religión revelada: «De aquí resulta que encerrarse en una filosofía separatista y ciega que pretendiese bastarse a sí misma en su autarquía, sería desconocer el carácter esencial de la naturaleza humana nacida para el infinito, según la palabra de Pascal; sería pecar por infatuación: *Ybris,* sería erigir nuestra carencia, con todas nuestras deficiencias, como un fin en sí mismo, y faltar a la inspiración primitiva de la que han nacido el espíritu y el nombre mismo de la filosofía.

»Reconocido esto, ¿no se ve inmediatamente que el estudio de nuestros límites y de las condiciones de que depende la conciencia de nuestras insuficiencias, estrechamente ligada a la realidad de un destino trascendente en nosotros, nos arrastra imperiosamente a plantear el problema específicamente religioso, que prolongó congenitalmente la inquisición filosófica sin confundirse con ella?» (*La Filosofía Católica en el tiempo presente,* Stróma-ta, Nº 3, p. 11).

Como se ve, para Blondel el problema específicamente religioso surge como una prolongación natural de la inquisición filosófica, y esta no solamente en el orden natural, sino también en el orden de una verdad revelada. «El problema que debe plantearse aquí, consiste en averiguar si, allí donde concuerdan verdad filosófica y verdad revelada, manteniendo su diversidad, subsiste un puente que las una, una preparación o un apoyo

recíproco, una posibilidad de ayuda mutua, de simbiosis, de unión fecunda, sin temor de confusión» (pág. 10).

En no pocos aspectos la teoría de Blondel sobre la religión, y en particular sobre las relaciones de la filosofía en cuanto tal con la religión cristiana, coinciden con el punto de vista adoptado ya en el siglo XIII por San Buenaventura, del que no nos hemos ocupado aquí porque ya en otra ocasión lo hemos estudiado detenidamente. (Véase nuestra obra *Filosofía del Cristianismo*, p. 48 y sigs.; sobre Blondel se pueden hallar mayores referencias también en la p. 62 y en la 134 y sigs.)

Parte Tercera

INVESTIGACIÓN DIRECTA DE UNA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

NECESIDAD DE UN ESTUDIO DIRECTO

Las etapas recorridas hasta este momento nos dan un campo de investigación que debemos utilizar, poniendo nuestro esfuerzo personal en el estudio de un problema tan importante para el hombre. El trabajo que vamos a realizar por nuestra parte, de una reconstrucción directa de la filosofía de la religión, es necesario que lo haga cada uno de los hombres que ha tenido conciencia del problema, ya que le interesa resolverlo en una forma adecuada. Tal como aparece el problema religioso, no es posible dejarlo de lado, porque en realidad implica una concepción del destino definitivo del hombre, una obligación de tomar una actitud en la vida y de concebirla en una forma determinada. Estamos no solamente ante un problema teórico, como el de cuánto miden los ángulos de un triángulo, sino ante un problema que afecta nuestra existencia actual y nuestro destino. He aquí por qué nosotros, personalmente, estamos interesados en una investigación directa y seria del problema.

Yo no puedo creer sin más lo que otros piensan acerca de los últimos fundamentos de la religión. Debo examinarlo, y admitirlo tanto cuanto lo crea debidamente justificado.

Evidentemente, este trabajo debe tener *dos características esenciales*: ante todo la *sinceridad;* nuestra mirada debe dirigirse hacia la realidad, estando dispuestos a admitirla tanto cuanto la podamos encontrar. El otro cuidado debe ser el de una *vigilancia intelectual* en nuestro método, para no admitir sino aquello que esté razonablemente fundado, cuidando de aislar lo que sea puramente imaginario y subjetivo, de los datos reales que pueda suministrarnos nuestra conciencia o el mundo externo que nos rodea.

Actualmente estamos más capacitados para entrar en una investigación de esta naturaleza, por cuanto nos hemos familiarizado con los problemas y con las soluciones que hasta ahora se han presentado. Grandes inteligencias nos han precedido en su trabajo; se han ido discutiendo entre sí unas a otras, depurando sus propias conclusiones, todo lo cual son experiencias y luces preciosas para los que hemos llegado después.

Hemos visto, efectivamente, la razón de ser de la filosofía de la religión, los términos que entran en juego a propósito de esta rama del saber y la hemos delimitado respecto de las otras ramas afines, de la ciencia positiva y de la ciencia filosófica. Luego hemos enunciado los problemas que surgen después de haber delimitado el objeto de la filosofía de la religión.

Tras este primer trabajo introductorio, era nuestra obligación examinar e interpretar las manifestaciones de la religión en el hombre. Este estudio descriptivo de los fenómenos, a fin de acrisolar su esencia, no es otra cosa que la fenomenología de la religión. Prescindiendo de su valor objetivo, nos hemos limitado a describir el contenido de los actos religiosos tal como nuestra experiencia nos los presenta. En esto hemos seguido otras descripciones, imparcialmente realizadas, principalmente la de Max Scheler.

Después de esta descripción general de la esencia del acto y del objeto religioso, hemos pasado revista a las principales teorías o interpretaciones del fenómeno religioso en el hombre. Estas teorías tenían por base el punto de vista de los etnólogos, de los psicólogos, y finalmente de los metafísicos en sus diversas tendencias. Después de haberlos escuchado a ellos, dirijamos nuestra mirada a los problemas mismos, aprovechando las lecciones de tales maestros.

ORDENAMIENTO DE PROBLEMAS

Para un estudio completo de la filosofía de la religión débese ante todo delimitar, o mejor, *ordenar* los problemas. Requieren en primer lugar un método y un tratamiento diferente la religión natural y la religión positiva. Primero, pues, hay que ocuparse de aquélla.

A propósito de la religión natural, lo más importante es tratar los problemas que llamamos *funda-*

mentales, es decir, los más esenciales, porque pertenecen a la *existencia misma de la religión natural,* a *su validez* y a aquellas *características esenciales* sin las que no es posible comprenderla ni explicarla. Luego vienen otros *problemas accesorios,* donde principalmente hay que resolver algunas dificultades que suelen ofrecerse a propósito de la religión o de cuestiones íntimamente relacionadas con ella: tales son, por ejemplo, los problemas de la providencia, de la predestinación, de la libertad de conciencia, de la inmortalidad del alma, que, aunque directamente no afectan a la misma existencia ni esencia de la religión, están, como puede comprenderse, íntimamente ligados con ella; también pertenece a este segundo grupo de problemas el de las *expresiones sociales* de la religión, las relaciones de ésta con la familia, con la sociedad y con el estado, y la posibilidad de las diversas religiones naturales y sus derechos en la sociedad civil.

En todo este camino nos mantenemos en el plano puramente natural, y manejamos objetos y problemas de índole *estrictamente filosófica.* Pero además de la religión natural, se presenta ante el filósofo un tipo de religión o de religiones que se llaman *sobrenaturales.* Esta modalidad de religión presenta especiales dificultades al filósofo, precisamente por su carácter sobrenatural y suprafilosófico. Pero el hombre es un ser racional y debe filosofar por consiguiente sobre todos los objetos que se ofrecen a su inteligencia, y, por lo tanto, también lo sobrenatural es objeto del estudio del

filósofo. Será, pues, obligación nuestra examinar desde el punto de vista filosófico, y hasta donde sea posible a los métodos de la filosofía, *el valor, la posibilidad, la autenticidad* y *el alcance* que pueda tener para el hombre una religión sobrenatural.

Después del estudio general de los dos tipos de religión a que deben reducirse todas las manifestaciones religiosas, natural y sobrenatural, queda todavía por estudiar el *aspecto religioso culminante* en el hombre: *la mística.* Si todo hombre es esencialmente religioso, la religión ha llegado, sin embargo, a compenetrar de tal manera a un número relativamente pequeño de ellos, que se nos presentan con fenómenos religiosos tan intensos que parecen absorber por completo su vida y su personalidad. Con frecuencia en esta clase especial de hombres hallamos fenómenos prodigiosos, admirables y raros, que se conocen con el nombre general de *fenómenos místicos.* La mística es la manifestación más intensa y culminante de la religión. Debe, pues, ser estudiada aparte y de una manera especial. Creemos que los místicos no solamente son dignos de estudio desde el punto de vista individual, sino también desde el punto de vista social. Es, pues, de interés investigar cuál es la misión de los místicos y de la mística entre los hombres, después de haber estudiado la naturaleza y el valor real de los fenómenos místicos.

Sección Primera

Filosofía de la Religión Natural

Problemas fundamentales. — Religión natural, según hemos indicado anteriormente, es la que corresponde al hombre *en virtud de su propia naturaleza humana,* y, por lo tanto, la que puede conocer y practicar con sus propias fuerzas naturales y con la ayuda que Dios ha de prestarle naturalmente, sin necesidad de especiales ayudas o intervenciones de la divinidad.

Los problemas fundamentales de la religión natural podemos alinearlos en esta forma: 1. Ante todo debemos establecer el *valor objetivo de la religión.* Para ello es necesario poder comprobar la validez ontológica del objeto de la religión, Dios. *La existencia* de la divinidad, es el primer paso para poder hablar de la posibilidad de una religión. 2. Después de ello será indispensable conocer *la esencia* de la divinidad, pues sólo así se puede concretar la actitud del hombre frente a ella. 3. Finalmente deberemos estudiar *las relaciones entre Dios y el hombre,* que establecen la obligación y la forma de prestar a Dios la veneración, la obediencia y el culto propios de la religión. Con esto habremos establecido los valores esenciales que justifican la actitud religiosa del hombre.

1. VALOR OBJETIVO DE LA RELIGIÓN

SENTIDO DEL PROBLEMA. — Cuando hablamos de «Valor objetivo de la religión» entendemos hablar de la *validez ontológica,* o justificación racional de la religión, *en cuanto que se dirige a un objeto que realmente existe y que no es una mera creación sujetiva del hombre.* La validez de la religión depende evidentemente de la validez ontológica de su objeto; de que la divinidad, hacia la cual se dirigen los actos religiosos, sea una realidad consistente, auténtica, y no una mera creación de la fantasía, del sentimiento o de la inteligencia humana.

Esta determinación del valor objetivo es evidentemente esencial para la religión, y nos atrevemos a decir que es la primera, la más importante y la más delicada de las funciones que debe cumplir toda filosofía de la religión. De lo contrario dejaría ésta por resolver su principal problema. Debemos, pues, acercarnos a él con el mayor cuidado de objetividad, pues a nadie, y menos a nosotros, nos trae interés alguno afirmar que el objeto de la religión es válido en el caso de que no lo sea, o viceversa.

Debemos proceder con método estrictamente racional y objetivo, pues solamente así cumpliremos con nuestra misión.

Más aún, en el caso de que el valor objetivo de la religión no se pudiera demostrar, la misma religión perdería en el hombre toda su consistencia. Por eso sólo será posible la religión cuando ésta

haya llegado a demostrar su objetividad con una resistencia máxima a toda crítica racional. Cuando una religión tiene esta garantía, todas las demás que no la pueden presentar van cayendo como ídolos ante el Dios verdadero. Y de la misma manera una religión que antes se mostró con cierta validez y al examen de la crítica aparece más bien como la creación de una pura fantasía popular, cae también como uno de tantos ídolos frente a la inteligencia que descubre su inconsistencia objetiva. Tal sucedió con los dioses del Olimpo griego, para muchos filósofos paganos, o con los dioses del Imperio Romano para hombres tan serenos y tan religiosos como el mismo Cicerón, que sólo admitía un Dios único.

En realidad la disyuntiva de las religiones que carecen de valor objetivo es la de dejar el paso al Dios verdadero, o, en caso de que éste no pueda ser hallado, al hombre ateo o irreligioso. De aquí se deduce que la única posibilidad verdadera de una religión para poder existir sólidamente, es la de su objetividad, la de un realismo religioso. Cuando la religión se quiere explicar o por el error religioso o por un simple subjetivismo, carece de valor para el espíritu humano y es lo mismo que negar su existencia. ¿Qué fuerza puede tener para mí una religión cuando se trate de ejercerla con responsabilidad y con riesgo, si estoy persuadido de que es un puro error, o una simple necesidad subjetiva de nuestra alma? ¿Qué obligaciones puedo yo sentir respecto de un Dios o de uan divinidad de la que al fin he llegado a comprobar que no existe? La

explicación de la religión por el error o por una simple necesidad psicológica no es sino la negación de la misma religión.

Nos queda por lo tanto como único camino investigar si es posible el realismo religioso. Para ello debemos comenzar por examinar *si existe* de hecho ese objeto al que se dirigen nuestros actos y nuestras tendencias religiosas, que hemos descripto al tratar de la fenomenología de la religión. Estudiemos, pues, los fundamentos filosóficos de la existencia de la divinidad, primero y esencial paso para establecer el valor objetivo de la religión.

Los fundamentos filosóficos de la existencia de la divinidad, vienen a ser aquellas razones, pruebas, experiencias, sentimientos, tendencias o cualquier otra clase de datos que dentro de la esfera de nuestros conocimientos naturales puedan mostrarnos o demostrarnos efectivamente la existencia real de eso absoluto a que se dirige el hombre religioso, y que llamamos *divinidad.*

Pero si atendemos a los fundamentos en que puede apoyarse una demostración o indicación o experiencia de la existencia de Dios, veremos que son de dos clases: los fundamentos *remotos* y los fundamentos *próximos.* Aquéllos son ciertos principios y ciertas conclusiones generales de la filosofía, sin las cuales no es posible llegar a una estricta validez objetiva de la existencia de Dios; los fundamentos próximos son ya el paso inmediato que da el filósofo para comprobar dicha existencia.

A) Fundamentos remotos de la existencia de Dios.

Debemos referirnos, aunque sólo sea brevemente, a los *fundamentos remotos*.

Realismo filosófico. — En primer lugar es evidente que una filosofía que no es de tipo realista no puede llegar, al menos lógicamente, hasta una existencia *objetiva* de la divinidad; idealismo, subjetivismo, y agnosticismo gnoseológico, entendidos en su sentido propio, cierran por completo el camino para una divinidad objetiva, como para cualquier otro objeto real de nuestro conocimiento.

Aquí no podemos detenernos en la fundamentación de una filosofía y en especial de una metafísica realista. Remitimos al lector a otras obras que estudian este problema determinado, dejando ahora solamente en su consideración esta idea que nos parece decisiva entre el realismo y el subjetivismo o agnosticismo filosóficos. Cuando el hombre, en su plena madurez intelectual, toma conciencia de su posición en el mundo y quiere llegar hasta *las últimas explicaciones* de sí mismo y de cuanto le rodea, despojándose de toda clase de prejuicios que la educación y el medio social en que ha vivido hayan podido imponerle, llega hasta este último problema decisivo en orden al valor de todo lo que le rodea, de todas las enseñanzas que ha recibido, de todas las experiencias que ha tenido en su vida, en su trato con los nombres y con los seres inanimados. Lo que yo pienso acerca de ellos, los principios en que me apoyo, mis razonamientos ¿son

en realidad algo válido o simplemente estoy obrando como una máquina, automáticamente, imaginando que existe lo que no existe, que es lógico lo que no lo es, que es obligación lo que es un simple convencionalismo subjetivo, y que son realidades las que son simples proyecciones lógicas de mi entendimiento?

Ante esta actitud, caben para el hombre dos respuestas, radicalmente contradictorias. El pensar que todo es una pura fantasía, o que si es realidad yo no puedo llegar a comprobarla (que para el caso es lo mismo), o bien el llegar a alguna certeza de que mis sentidos, mi entendimiento, y mis sentimientos no me engañan de manera habitual. En el primer caso el hombre resulta inexplicable y el mundo y todo cuanto le rodea resulta todavía más incomprensible. En el segundo caso el hombre parece que ocupa su posición en el espacio, que cada uno de los objetos del mundo está situado en su propio lugar, y que todas nuestras experiencias, nuestros fenómenos subjetivos y cuanto aparece fuera de nosotros cobra un sentido y se sitúa dentro del universo en el lugar que le corresponde, encajando unos seres y unos fenómenos con otros como las diversas piezas de una inmensa maquinaria o de un edificio perfectamente planeado.

Elegir entre una vida y un mundo sin sentido, o una vida y un mundo coherente, es la opción que se ofrece al filósofo que va a seguir por el camino del escepticismo, idealismo, o subjetivismo, o por el camino del realismo, objetivismo y del sentido común.

Esta consideración nos hace prever ya, en *cierta manera* (y no deja esto de ser un fuerte motivo en favor de una filosofía realista y en general de la validez de nuestras facultades cognoscitivas), que solamente es válida una interpretación realista del universo. Pero podemos todavía sujetar nuestra inteligencia a un examen más directo y de índole estrictamente filosófica, para comprobar su capacidad de conocer los objetos tanto internos como externos, y en general el valor objetivo de nuestra ciencia del mundo metafísico.

PROBLEMA CRÍTICO. — Entendemos por *mundo metafísico* el que trasciende nuestra experiencia sensible. A él pertenecen no solamente los seres que puedan existir de orden puramente espiritual, sino también *la objetividad de ciertos conceptos,* que, aun refiriéndose al mundo sensible, no tienen una correspondencia perfecta en dicho mundo. Tales son, por ejemplo, los conceptos *universales,* a los que corresponde también un objeto universal, pero que no tiene una *total realidad* en cuanto universal. Tal es el concepto de «hombre» en general. «El hombre» en general no existe, sino que existen «hombres individuales». Lo mismo digamos del concepto de justicia, de belleza, de virtud, etc. La justicia es algo que está fuera de nuestro concepto de ella misma, en cuanto que no es algo que nuestro entendimiento *crea,* sino que *descubre* en la realidad. Sin embargo la justicia *en cuanto tal* no tiene una consistencia asequible por los sentidos, sino que solamente podemos aprehenderla por el entendimiento.

Tampoco existe el objeto «Justicia» o «Virtud» o «Arte» o «Verdad» como una entidad real subsistente por sí misma, sino que es una propiedad que se encuentra en los objetos reales, individuales, aun del mundo sensible. Podemos ver una acción justa, un hombre virtuoso, un objeto bello, pero la justicia en sí misma, no la perciben nuestros sentidos, sino sólo nuestro entendimiento.

Esto supuesto, podemos preguntar si nuestro entendimiento es capaz de conocer la realidad en sí misma, y de comprobar que *de hecho* la conoce. Esta pregunta coincide con la que Kant formuló en el prólogo de la *Crítica de la Razón Pura*, sobre «si era posible la metafísica como ciencia». Para contestar a ella, o mejor, para indicar el camino y el método de una respuesta, dentro de un plano estrictamente filosófico, declaremos que admitimos la misma situación o estado de la cuestión propuesto por Kant. Es decir, que si nosotros estuviéramos en *contacto inmediato* con la realidad metafísica, podríamos perfectamente comprobar que nuestro entendimiento la aprehende tal como es. Evidentemente que en ese caso nada podría oponerse al valor de nuestros conocimientos metafísicos, puesto que, si la inteligencia puede estar en inmediato contacto con la realidad, no existe ningún intermediario que pueda perturbar nuestros medios de conocimiento. Pues bien, es posible hallar la realidad en sí misma, y conocer sus propiedades y sus principios, sus leyes fundamentales, que son el medio de conocimiento de la filosofía y de la ciencia.

En el caso de la percepción de nuestro propio ser,

estamos en presencia de una *realidad* que nuestro entendimiento conoce y aprehende *inmediatamente*. Nuestro yo se conoce a sí mismo en un acto de reflexión inmediata que tiene como objeto *su propia realidad*. Tal sucede en todos nuestros actos conscientes, mucho más cuando atendemos de una manera especial a esta experiencia inmediata de nuestro propio ser, a esta conciencia que nos revela inmediatamente nuestra existencia y nuestra actividad. Las características de estos hechos de conciencia no se reducen a una actividad psicológica *superficial*, sino que nos dan *la inmediata aprehensión de una realidad subsistente*, única, permanente, sujeto de toda nuestra actividad psicológica, es decir, a un *yo ontológico*, verdadera realidad y verdadero ser. Esta experiencia es infalible, por cuanto se hallan en contacto inmediato *el objeto conocido y el sujeto cuya facultad se conoce*. Más aún, son la misma realidad, ya que es el yo y la inteligencia los que se conocen a sí mismos, por ser realidades conscientes, es decir, transparentes a sí mismas.

Por lo menos, pues, en un caso, tratándose de la percepción del propio yo, nuestra inteligencia llega a captar la realidad, el objeto metafísico, y el ser en sí mismo.

EL PRINCIPIO DE IDENTIDAD Y NO CONTRADICCIÓN. — Si ahora examinamos cuáles son las características de esta realidad, de este ser ciertamente aprehendido, comprobaremos ante todo que es idéntico a sí mismo y que es opuesto a todo lo que no es él.

La conciencia de nuestro propio ser nos lo revela como *ontológicamente distinto* de los demás seres, en una oposición radical entre el yo y todo lo que no es yo. Esa antítesis fundamental es tan evidente, que no es sino la misma percepción del yo la que nos lo revela opuesto al no-yo, pues de lo contrario sería imposible nuestra experiencia y nuestra captación del yo, como algo distinto de lo que no es él. Quedaría confundido en una masa inerte e informe donde no habría posibilidad de una distinción entre el yo y el no-yo. Pero esta característica no es otra cosa que una aplicación real, una experiencia y comprobación, del primer principio metafísico (llamado de *identidad y no contradicción*), en el caso del propio yo. Éste se nos presenta sujeto esencialmente a dicho principio, lo que para el entendimiento significa una comprobación en un caso particular y el paso para su valor en general.

Pero todavía este valor universal del principio, no solamente para nuestro ser, sino también para todo otro ser, se robustece cuando atendemos a que él se realiza en el caso particular del propio yo, no por estados accidentales del mismo, sino que pertenece a su substancia, más aún, no por las *cualidades especiales* con que el propio yo se me ofrece como distinto de todas las otras realidades, sino simplemente porque el yo *es* una *realidad,* es un *ser,* y en tanto *en cuanto es ser* le conviene dicho principio. Esto viene a significar que el principio de identidad y no contradicción es una ley del ser *en cuanto tal,* y, por lo tanto, debe objetivamente abarcar *todos* los seres.

El principio de identidad y no contradicción se ha llamado con razón el primer principio de la metafísica, porque sin él nuestros conocimientos, nuestra ciencia y toda filosofía, en especial la metafísica, serían, como es fácil suponer, imposibles. Con él podemos ya más fácilmente declarar el valor de los demás principios, y, en especial, de los que necesitamos para una demostración objetiva de la existencia de Dios, al menos según lo prueban la mayor parte de los sistemas filosóficos.

OTROS PRINCIPIOS METAFÍSICOS. — Los principios metafísicos más necesarios para nuestro objeto son el de *razón suficiente,* el de *causalidad* y el de *finalidad.*

El principio de razón suficiente (todo ser tiene una razón suficiente de su existencia) tiene también una validez objetiva y universal, porque sin él ningún ser podría explicarse, todo carecería de sentido y vendría a resultar contradictorio. Si efectivamente pudiera existir algo sin tener razón suficiente de su existencia, resultaría a la vez que el ser existe y no existe, porque tiene todos los motivos para existir y no tiene ningún motivo para existir. Tiene todos los motivos para existir, puesto que existe, y el ser es esencialmente aptitud para existir; pero a la vez no tiene ni los motivos ni la aptitud para existir porque carece de razón suficiente, que es lo único que puede justificar su existencia.

Si un ser debe tener su razón suficiente para existir, cuando se trata de aquellos seres que no

tengan en sí la razón suficiente de su propia existencia, deberá ésta hallarse fuera de dichos seres. En tal caso el principio de razón suficiente suele llamarse *principio de causalidad*. De aquí que puede perfectamente afirmarse que todo aquello que existe y no tiene en sí mismo la razón suficiente de su existencia, existe en virtud de una causa que lo ha producido. Esta deducción simple y sencilla es el fundamento del principio de causalidad.

Finalmente, si estudiamos el origen de los seres y nos resulta éste inexplicable sin el principio de identidad y de razón suficiente, o, en el caso de los seres que no la tienen en sí mismos, sin el principio de causalidad, veremos que mirando *al fin* a que deben tender los seres, resultan éstos inexplicables si no tienen alguno determinado. Todo ser debe existir con algún fin, pues de lo contrario no se explicaría su existencia. Una acción de un *agente intelectual* que se realizara sin un fin determinado, sería respecto de dicho agente algo no-intelectual: no sabría responder él a la pregunta ¿por qué lo hace?

No hemos hecho sino indicar someramente la fundamentación filosófica de los primeros principios de la metafísica, que suelen utilizarse en las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Evidentemente, como anteriormente indicábamos, que para toda filosofía de la religión es esencial una filosofía realista. Dentro de una filosofía puramente subjetivista, escéptica o agnóstica, la religión puede admitirse como un hecho, pero sin fundamentación posible. En tal caso, como es de adivinar,

la religión nunca puede resultar obligatoria, y queda simplemente librada a la voluntad, a la inclinación, al arbitrio y a la conveniencia del hombre en cada momento. Esto es contrario a la esencia misma de la religión, que implica un vínculo u obligación *(re-ligare)*.

REALISMO CRÍTICO. — Debemos, sin embargo, hacer una pequeña precisión sobre lo que entendemos por *filosofía realista*. Existe un *realismo ingenuo* y un *realismo crítico*. El primero es el del hombre que no ha reflexionado sobre el valor y sobre el contenido y coordinación de los elementos subjetivos y objetivos del conocer humano. El segundo, el realismo crítico, tiene conciencia de que nuestros conocimientos contienen cierta dosis de subjetivismo, que colorea en cierta manera el mundo exterior que nos rodea, de acuerdo con la naturaleza de nuestras facultades y nuestra manera de aprehenderlo. Pero estos elementos subjetivos no quitan el *valor objetivo esencial* de nuestros conocimientos, y es en cada caso — sensaciones, conceptos universales, deducciones, etc. — donde se debe discernir cuáles son los elementos subjetivos y el remanente de objetividad de nuestros conocimientos.

Evidentemente que cuando hablamos de filosofía realista nos referimos a esta segunda actitud, estrictamente filosófica, de un realismo crítico y moderado.

B) Fundamentos inmediatos de la existencia de Dios.

Vengamos ahora a los fundamentos *inmediatos* de la existencia de la divinidad, de lo Absoluto, que constituye el objeto central de todo acto y de toda actitud religiosa.

ESCUELAS. — Las principales escuelas, en orden a una demostración o comprobación de la existencia de Dios, son las siguientes:

El aristotelismo y escolasticismo tomista, que tiene predilección, y a veces con exclusividad, por las llamadas pruebas racionales o metafísicas de la existencia de Dios, principalmente fundadas en una deducción que se apoya en el principio de causalidad y razón suficiente.

El tradicionalismo, que desconfiando del valor de nuestros conocimientos, y en especial de la recta aplicación de los primeros principios metafísicos, sostiene que llega el hombre a conocer la existencia de Dios en virtud de las enseñanzas de la tradicción, y particularmente de una revelación primitiva de Dios a la humanidad, que se ha ido trasmitiendo a través de todas las generaciones.

El ontologismo, que sostiene un modo especial de conocer a Dios, aun por nuestro conocimiento abstracto, inmediatamente, porque nuestra idea de ser no es otra cosa que la idea inmediata de Dios, y en ella y por ella conocemos a Dios directamente. Es Él quien nos la ha dado y se nos da en ella.

El modernismo religioso, que sostiene que nues-

tra idea de Dios nace de un interno sentimiento religioso, absolutamente ciego y desprovisto de valor objetivo. Es como una proyección de cierto afecto o sentimiento de nuestro ser que siente como una necesidad psicológica de pensar en un Dios y de tener una actitud religiosa. No existen pruebas racionales convincentes a la luz de la crítica que justifiquen la existencia objetiva de la divinidad, y por lo tanto el valor objetivo de nuestras tendencias y sentimientos religiosos. Por esto se los llama a éstos «sentimientos ciegos».

El intuicionismo. Con esta denominación agrupamos varias escuelas que sostienen *una percepción intelectual inmediata* de la divinidad, como fundamento o prueba de su objetiva existencia. En medio de los diversos caracteres coinciden en que en alguna forma nuestra inteligencia, no en virtud de una deducción o raciocinio, no en virtud de una aplicación de los primeros principios metafísicos y en especial del principio de causalidad, sino por una aprehensión inmediata, percibe la divinidad misma. Difiere de la escuela anterior, en cuanto que este conocimiento o aprehensión inmediata de Dios no es ciego sino que se justifica a la plena luz intelectual. Y difiere del ontologismo en cuanto que no es la percepción del ser en abstracto, sino del ser absoluto en concreto.

El pragmatismo sostiene la necesidad de la existencia de Dios, no por razones de orden teórico, sino de orden *práctico*. Dios es una necesidad para la vida del hombre tanto en el orden individual como en el orden social. Por este motivo hay que admitir

su existencia, aun cuando teóricamente no se pueda demostrar.

a) Las escuelas insuficientes. — Tras esta enumeración de sistemas para demostrar la existencia de Dios, creemos que es fácil señalar la inconsistencia de la mayor parte de ellos. El tradicionalismo, el ontologismo, el modernismo, y el pragmatismo resultan manifiestamente *insuficientes.* Sus pruebas de la existencia de Dios no consiguen su objeto a la luz de una crítica filosófica. Vamos a declararlo brevemente para luego presentar las que ofrecen mayor consistencia: la demostración aristotélico-tomista y el intuicionismo.

El tradicionalismo defendido por De Bonald, Lamennais y Bonnety, entre otros, al apoyar exclusivamente la existencia de Dios en la tradición y en la revelación primitiva, con exclusión del valor de los principios racionales, niega aquellos principios con los cuales se ha de demostrar el valor mismo de la revelación y de la tradición. Estos autores, bien intencionados, y deseosos de poner la religión al resguardo de las disputas metafísicas y de las veleidades de la razón humana, le quitan en realidad a la religión su verdadero fundamento, que no hay que negar sino estudiar y consolidar. Si nuestra razón no tiene certeza en la aplicación de los principios filosóficos, no tiene medio de comprobar el valor y la autenticidad de la revelación y de la tradición, y éstas carecen entonces de la única base sólida posible en que pueden apoyarse ante el hombre. Una cosa es que de hecho la reve-

lación y la tradición *hayan influído* en dar a conocer al hombre la existencia de Dios, y otra cosa que por nuestro discurso racional no podamos llegar a conocer directamente la existencia de Dios, lo cual además de ser falso, implica, como hemos indicado, negar el fundamento racional posible para el hombre, de la existencia de Dios y de la religión en general.

Menos consistencia tiene el *ontologismo*, defendido primero por Descartes y luego más crudamente por Rosmini. Nuestro concepto *abstracto* de Dios y de lo infinito está muy lejos de podernos demostrar *la existencia real y concreta* de Dios y de lo Absoluto. Mucho más difícil es querer confundir nuestra idea del ser en abstracto, con la idea de Dios y de lo infinito. Nuestra idea del ser en cuanto tal es lo más indeterminado que podemos conocer. En cambio la idea de Dios, de lo Absoluto y de lo infinito, incluye las máximas determinaciones, ya que exige las mayores perfecciones posibles en su objeto. El ontologismo conduce lógicamente al panteísmo, al confundir la idea de Dios con la idea del Ser en cuanto tal.

El modernismo religioso ha adoptado la explicación del sentimiento ciego para justificar nuestra idea de Dios y de la religión. En cuanto sostiene exclusivamente este fundamento subjetivista, el modernismo destruye o niega todo valor objetivo de la divinidad y de la religión. Esto equivale a destruir la religión misma.

El pragmatismo, al prescindir de las razones *objetivas*, o de la *evidencia intelectual* para apoyar la

existencia de Dios en una necesidad práctica, sea del orden moral, como lo hace Kant, sea de cualquier otro orden, destruye el fundamento sólido posible para la inteligencia humana para admitir la existencia de Dios. En realidad, nunca llegamos a la persuasión de una verdad sino en virtud de razones objetivas y de evidencias objetivas. La mera *necesidad práctica* de una verdad puede ser a veces un argumento teórico para admitirla, sobre todo con ayuda del principio de finalidad. Pero no es esto lo que pretende el pragmatismo. Según éste, sin ninguna razón de orden teórico, sólo por el hecho de una necesidad subjetiva o de orden práctico, debe ser admitida la existencia de Dios. Pero puede muy bien preguntarse: ¿por qué esa necesidad subjetiva no será una simple ilusión? ¿Por qué esa necesidad práctica no ha de poder ser sustituída por otro motivo que satisfaga en la práctica la misma necesidad? Por aquí se ve cuán insuficiente resulta ante el hombre toda prueba de la existencia de Dios que se apoye simplemente en una necesidad práctica, aun cuando se la presente como *un postulado* de la conciencia moral.

b) *Las escuelas escolástica e intuicionista.* — Pasemos ahora a declarar las pruebas que presentan caracteres de solidez en orden a demostrar la existencia de Dios. Vamos a agruparlas en dos grandes escuelas, la *escolástica clásica* y la *intuicionista*. La primera insiste en los argumentos racionales, deductivos, de la existencia de Dios, apoyándose principalmente en el principio de causalidad.

La segunda en cambio sigue un método intuitivo e inmediato. Ambas escuelas admiten, y esto tienen de común, una fundamentación de evidencia intelectual, con lo cual quedan justificados ante la razón y ante la inteligencia humana los argumentos propuestos, de manera que nuestras facultades cognoscitivas puedan instituir una crítica satisfactoria de los argumentos que se presentan.

También creemos que es de suma importancia tener a la vista, al estudiar esta doble tendencia del hombre a acercarse a la divinidad, que en realidad ninguna de ellas es simplemente pura o exclusiva. Entre las pruebas *racionales* que suelen darse de la existencia de Dios figura, por ejemplo, la prueba llamada de los *grados* y la de orden *psicológico,* en donde hay elementos intuitivos y por así decirlo existenciales para probar la existencia de Dios. En cambio la escuela intuicionista, aun cuando insiste en cierta percepción inmediata de la divinidad, recurre en una forma más o menos explícita a alguna deducción o raciocinio con que fortifica su experiencia de Dios o la iluminación inmediata de la inteligencia por Dios. Creemos que es importante tener esto a la vista para poder juzgar del valor de cada una de estas escuelas. Tal vez lo característico, en concreto, y lo más exacto, sería decir que ambas utilizan esencialmente los mismos elementos, pero una insiste, acentúa y se apoya principalmente en el elemento racional, deductivo, teórico, y la otra en el elemento experimental, intuitivo y afectivo.

1. DEMOSTRACIÓN ESCOLÁSTICA DE LA EXISTENCIA DE DIOS

LAS CINCO VÍAS. — Entre los argumentos escolásticos para probar la existencia de Dios son célebres las llamadas «cinco vías» o cinco maneras de demostración que Santo Tomás de Aquino ordenó en la *Suma Teológica* (Parte I, c. 2ª, a. 3). En ellas están contenidas las principales formas que los escolásticos han dado a sus argumentos sobre la existencia de Dios. Todas ellas presuponen el valor objetivo del principio de razón suficiente y algunas también explícitamente del principio de causalidad. Pero además entran en juego otros principios escolásticos clásicos, heredados de la filosofía aristotélica.

Cualquiera que sea el juicio que sobre estos argumentos se formule, es lo cierto que su estructura y su método son uno de los intentos y de las realizaciones más serias de la filosofía para resolver este magno problema de la existencia de Dios. Más aún, creemos que en su conjunto establecen el verdadero punto de enlace de nuestra inteligencia y razón con la divinidad, en el orden especulativo, orden del que nunca puede prescindirse tratándose de seres intelectuales y racionales. Debemos acercarnos a Dios con aquellos medios de locomoción propios de nuestra naturaleza, y no podemos despojarnos de nuestra naturaleza esencialmente intelectual y discursiva.

1. *La primera y más evidente prueba,* según Santo Tomás, *es la que se deduce del movimiento.*— Abreviamos el encadenamiento de la prueba: en primer lugar es un hecho que en el mundo existe el movimiento, seres que se mueven, lo cual nos lo testifica la experiencia. Sobre este hecho experimental se arguye: todo lo que se mueve, recibe el movimiento de otro porque ningún ser puede moverse totalmente a sí mismo. Ahora bien, si el que da el movimiento está él mismo en movimiento, es preciso que lo reciba de otro, y éste de otro, y así sucesivamente. Pero no puede continuarse hasta lo infinito, porque en tal caso nunca llegaríamos a una explicación del movimiento mismo; y por lo tanto es necesario que ascendiendo por la cadena de seres en movimiento lleguemos hasta un ser que mueve, pero no es movido, y éste sería un primer motor, que no es movido por otro, sino que permanece inmóvil y es origen de todo el movimiento existente. Tal es Dios.

Este argumento se apoya en el principio de que todo lo que se mueve, necesariamente ha de ser movido por otro. Principio que Santo Tomás fundamenta largamente y que para él es de una evidencia absoluta. La razón principal nos la indica en la misma *Suma Teológica* al decirnos que el movimiento es un pasar de la potencia al acto; ahora bien, el ser que está en potencia no puede pasar de suyo al acto porque el tránsito de la potencia al acto supone un ser que ya esté en acto y pueda dar a la potencia el impulso necesario para el movimiento. De aquí que el ser, en cuanto está en

potencia, carece de fuerza para pasar al acto y debe recibirla de otro. Si quisiéramos imaginar que el ser en potencia puede por sí solo pasar al acto, deberíamos pensar que el ser en potencia está ya a la vez en acto, lo cual es contradictorio, pues «no es posible que el mismo ser esté a la vez en acto y en potencia bajo el mismo concepto, sino bajo conceptos diferentes»; porque «lo que es cálido en acto no puede serlo al mismo tiempo en potencia, sino que es frío en potencia».

2. *La segunda prueba se apoya en la naturaleza de la causa eficiente.* — He aquí su esquema: la experiencia nos revela que existen causa eficientes, puesto que unas cosas producen a otras; ahora bien, no es posible que una cosa sea causa eficiente de sí misma, «porque entonces sería anterior a sí misma, lo que repugna»; tampoco es posible que en la cadena de orden de las causas se pueda llegar hasta lo infinito, porque «no habría causa eficiente primera, y por consecuencia no habría ni último efecto ni causas eficientes medias; lo que es evidentemente falso. Luego es necesario admitir una primera causa eficiente, y ésta es la que todo el mundo llama Dios».

3. *La tercera prueba está sacada de lo posible y de lo necesario.* — «En la naturaleza hallamos cosas que pueden ser y no ser, toda vez que hay quien nace y quien muere, y que puede por consecuencia ser y no ser». Ahora bien, los seres que son posibles no pueden por sí mismos pasar a existir, porque los posibles en cuanto tales todavía no existen, y «lo

que no existe no puede recibir el ser sino de lo que existe». Por consiguiente ha debido existir un ser que no era posible sino necesario, del cual hayan recibido su existencia los seres que estaban en la mera posibilidad.

Con este argumento prueba Santo Tomás la existencia de un *ens a se,* es decir, del ser que tiene en sí mismo la razón de su existencia, y que, por lo tanto, existe necesariamente, y es la causa y la explicación de la existencia de todos los seres que son simplemente posibles o no necesarios, o en otras palabras, contingentes.

4. *La cuarta prueba está tomada de los grados que se notan en las perfecciones de los seres.* — «Se observa en la naturaleza algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así en todo lo demás. El más o menos se dice de los objetos diferentes según que se aproximan de diversa manera a un tipo, el más elevado; así un objeto es más caliente a medida que se aproxima más a lo más cálido por excelencia. De consiguiente hay algo que es lo verdadero, lo bueno, lo noble por excelencia, y por tanto el ser por excelencia; porque lo que es verdadero por excelencia es ente por excelencia, como dice Aristóteles, en la Metafísica (L. I, c. 2)». Pero, concluye Santo Tomás, lo que lleva por excelencia el nombre en algún género de perfección es el último principio, la causa última, la fuente última de dicha perfección, y por lo tanto debe existir el último principio, causa y fuente de todas las perfecciones, en el ser perfecto por excelencia, al cual llamamos Dios.

5. *La quinta y última prueba es de orden más bien moral y está tomada del gobierno del mundo.* — Se apoya en el principio de finalidad. «Vemos que los seres desprovistos de inteligencia, como los cuerpos naturales, obran de un modo conforme a un fin..., de donde se deduce que no por casualidad, sino con intención deliberada llegan a su fin. Pero los seres desprovistos de conocimiento no tienden a un fin sino en tanto que son dirigidos por un ser inteligente que lo conoce... Luego hay un ser inteligente que conduce todas las cosas naturales a su fin, y este ser es al que llamamos Dios».

He aquí las célebres *cinco pruebas* de Santo Tomás. Cada argumento se acerca a Dios por algún aspecto especial, principio del movimiento, causa primera, ser necesario, principio de las perfecciones, ordenador de la naturaleza. Pero todas estas pruebas tienen una misma orientación y una misma base metafísica, por lo cual pueden resumirse en una sola, es decir, aquella en la que se prueba la necesidad de *un último punto de apoyo* de todo lo que nuestra experiencia nos presenta en movimiento, en ejercicio de la causalidad, en la existencia transitoria de lo posible, en la participación limitada de alguna perfección, o en la tendencia ordenada hacia un fin. Todo ello supone la existencia de un ser que dé sentido a esta creación mudable y contingente que nos muestran nuestras experiencias sensibles, y solamente el ser que existe por sí mismo, que tiene en sí la razón y la fuente de su propio existir, puede ante la inteligencia ofrecer una explicación satisfactoria de esta fluc-

tuación de seres contingentes del mundo de nuestra experiencia. En realidad, pues, los cinco argumentos de Santo Tomás, a nuestro parecer, pueden reducirse a uno solo. Vamos a proponerlo:

ESQUEMA DE LA PRUEBA RACIONAL DE LA EXISTENCIA DE DIOS. — Es un hecho que existen seres contingentes, es decir, que no siempre han existido, sino que su existencia comenzó en un tiempo determinado, y que seguramente dejaron también de existir. Son seres, por lo tanto, que no existen necesariamente, sino que pueden existir y pueden no existir. Este hecho es el punto de partida de nuestro razonamiento.

Nuestra inteligencia desea hallar un *motivo que le justifique la existencia de dichos seres,* o, hablando en términos técnicos, desea hallar «la razón suficiente» de la existencia de dichos seres. Ahora bien, los seres que existen pero que de suyo podrían no existir, son seres que de suyo están *indiferentes* para existir o para no existir. *En ellos* no hallamos, por lo tanto, *determinación* para existir, sino *indiferencia* respecto del acto de existir.

Si, pues, dichos seres no tienen en sí determinación para existir, sino más bien indiferencia, es necesario que la determinación para existir, aquello que les quita su indiferencia o que los saca de su estado de indiferencia, esté *fuera de ellos.* Y lo que determina la existencia de otro ser sacándolo del estado de indiferencia al de diferencia respecto del existir, es la razón suficiente y la causa de la existencia de tal ser.

De aquí se sigue evidentemente que la causa de

la existencia de los seres contingentes debe estar *fuera de ellos*. Ahora bien, la causa que determina a los seres contingentes a existir, no puede ser a su vez contingente, pues de lo contrario también necesitaría de otro ser que determinase su existencia. Si no es contingente, será necesaria. Y, por lo tanto, tendrá en sí misma la razón suficiente de su propio existir, es decir, será un *ens a se*, el *ser necesario que tiene en sí mismo la razón suficiente de su propio existir:* Dios.

He aquí el esquema del argumento central de la metafísica tradicional escolástico-tomista para demostrar la existencia de Dios.

CRÍTICA. — *Contra este argumento* se porponen generalmente dos dificultades, una que se refiere a la *conexión lógica* de sus afirmaciones, y otra a la posible evasión de su fuerza merced al recurso a *una cadena de causas contingentes* en número infinito, que explicaría la existencia total de los seres contingentes.

Examinemos la primera objeción: Se nos dice que existe un salto lógico en el raciocinio que acabamos de hacer para demostrar la existencia de Dios. Efectivamente, se nos dice que cuando yo afirmo que los seres de este mundo *son contingentes*, supongo ya que no tienen en sí la razón suficiente de su existencia, sino en otro ser, y por lo tanto que ya supongo aquello que quiero probar. Sin embargo la conexión lógica es perfecta y no existen ningún círculo vicioso ni salto lógico, al menos nos resulta a nosotros imposible descubrir-

lo. Examinemos brevemente el argumento. Tiene tres pasos fundamentales:

1. Se muestra la existencia real de ciertos seres en el mundo.

2. Se muestra que la existencia de dichos seres, dada su esencia, no se explica por los mismos seres.

3. Se muestra por fin que la única explicación satisfactoria de dichos seres es la realidad de la existencia de Dios, como única causa de los mismos.

Confesamos, como ya lo hemos dicho y expuesto en otra ocasión, que no vemos el salto lógico en tal raciocinio: la experiencia me dice que existen seres mudables que nacen y mueren; un ser que nace y muere es un ser contingente, que puede existir y puede no existir; según su esencia, por lo tanto, no tiene en sí mismo la razón de su existir; de donde resulta como única explicación posible de la existencia de dicho ser, que debe haber otro ser que le ha dado la existencia y que en último término tenga en sí mismo la razón de su propio existir. Es evidente que si en un ser, que es de suyo indiferente para existir, y que de hecho existe diferenciado, debe darse una razón suficiente de la existencia de dicha diferenciación, buscar esa razón suficiente donde pueda hallarse, es decir, sólo *en otro ser*, no es ningún salto lógico, sino el único paso lógico para no caer en lo inexplicable.

EL NÚMERO INFINITO DE SERES CONTINGENTES. — Pero se nos dice que podría explicarse la existencia de los seres contingentes por una cadena infinita

de ellos mismos que fueran produciendo sucesivamente unos a otros, o que simultáneamente se apoyasen entre sí. Esta dificultad tiene cierto carácter especioso y por eso deseamos contemplarla expresa y directamente en su propio valor.

Existe una discusión entre filósofos y matemáticos acerca de la posibilidad del número infinito propiamente tal. Es difícil hallar razones teóricas tanto entre los matemáticos como entre los metafísicos que demuestren con evidencia cualquiera de las dos tesis contrarias. Tal vez la inclinación mayor de las razones está en contra de la posibilidad de que exista un número actualmente infinito de seres u objetos en cualquier línea de la realidad. Sin embargo creemos que las razones teóricas no son decisivas en favor de ninguna de las tesis. Pero por fortuna en nuestro caso podemos prescindir de esta controversia, porque aun cuando *teóricamente* pudiera existir un número infinito de seres contingentes, todavía no podría darse una razón suficiente de su existencia, a no ser que se salga del plano mismo de lo contingente.

Efectivamente, supongamos que existe un ser contingente. Por su esencia vemos que no tiene en sí la razón suficiente de su existencia. Añadámosle otro ser contingente, esté o no esté ligado con el anterior por el vínculo de la causalidad. ¿Al tener *dos* seres contingentes llegamos a poseer una mayor razón suficiente de la existencia del conjunto que antes, cuando teníamos *uno* solo? Evidentemente que no; porque la razón suficiente de la existencia de un ser contingente no crece cuando

le añadimos otro ser *igualmente contingente*, como un color no sube de color cuando le agregamos *otro color del mismo grado*. Si agregamos otro ser contingente y nuevos seres contingentes, la razón suficiente de su existencia tampoco crece, sino que permanece en el mismo estado, como si agregásemos nuevos grados del mismo color a un color ya existente no podríamos crecer en la línea del color, sino que permaneceríamos siempre en el mismo grado. He aquí, pues, que si agregamos un ser o muchos seres contingentes a otro ser contingente, *no aumentamos en la línea del ser*, sino que nos quedamos *en la misma línea de la contingencia de que partimos desde un principio*. En una palabra, la contingencia y la necesidad de existir son *dimensiones diferentes*, que no se obtienen por la mera adición o suma de seres de *una misma* dimensión.

Puede darse el caso de que al aumentar en número se aumente alguna dimensión, pero entonces sólo es esto posible porque interviene un *nuevo* factor, cosa que no sucede en el caso de los seres contingentes. Por ejemplo, *un* testigo no puede ser motivo suficiente de crédito; *dos* testigos tal vez no lo son, pero sin embargo vemos que ha crecido el motivo suficiente del crédito, porque es más difícil que engañen o que se engañen dos que uno solo. Precisamente porque va creciendo la dificultad va creciendo también el crédito, y por lo tanto puede llegar un momento en que creciendo el número de los testigos, sea ya absoluto el crédito de los mismos. Pero en nuestro caso sucede todo lo contrario. Un ser contingente no tiene en sí la

razón suficiente de su existencia; si añadiéndole otro ser contingente pudiéramos comprobar que crece la razón suficiente de la existencia de ambos y que disminuye su contingencia, tal vez aumentando los seres contingentes en número infinito se llegaría a la razón suficiente de la existencia del conjunto; pero al añadir un ser contingente a otro contingente, lejos de disminuir la contingencia de ambos, permanece intacta, y aun tal vez en cierto sentido crece, puesto que es más difícil mantener la existencia de muchos seres contingentes que la de uno solo. Por esta razón, aunque se multipliquen hasta lo infinito los seres contingentes, tanto si se los considera en una cadena sucesiva de seres que se van dando la existencia unos a otros, como si se los considera en una cadena simultánea de seres que se sostienen y apoyan unos en otros, mientras en el conjunto no hallemos más que la característica de la contingencia no podremos hallar la razón suficiente del existir de uno y de todos ellos en conjunto, porque contingencia de uno o de infinitos es siempre contingencia, y la contingencia no tiene en sí la razón del existir. Es, pues, necesario que se salga del plano de la contingencia, que se añada un elemento nuevo, irreductible, inconmensuhable con la característica de la contingencia, es decir, *la necesidad de existir,* y sólo entonces se hallará la razón suficiente de la existencia de los seres contingentes.

Si alguien nos dijera que los seres que nos parecen contingentes son en realidad seres necesarios que tienen la característica de lo absoluto, en tal

caso ya nos concedería la existencia de lo necesario y absoluto, lo que basta para nuestro caso. La experiencia nos dice que los seres que nos rodean están muy lejos de ser necesarios y absolutos, porque carecen de las perfecciones propias del ser absoluto, el cual como veremos debe ser infinitamente perfecto.

2. LAS PRUEBAS INTUICIONISTAS

ORIGEN PSICOLÓGICO. — El argumento metafísico que acabamos de exponer tiene las características de una lógica matemática. La conexión de sus proposiciones es tan estrecha, que a nuestro parecer puede satisfacer las exigencias de la razón más minuciosa, dentro siempre de lo que razonablemente es dado exigir. Sin embargo, podría objetarse que su mismo aspecto matemático, racional, teórico, abstracto y metafísico, parece satisfacer solamente una parte del hombre. Queda en el hombre algo a lo cual este raciocinio no le sirve de alimento, porque no le es directamente asimilable. Nada extraño, por lo tanto, que no pueda borrar en general cierta inquietud en el alma humana ante este teorema de suyo tan brillante.

Para un temperamento predominantemente racional, el argumento puede satisfacer por completo, y por lo tanto puede ser decisivo en la práctica en orden a hacerle admitir la existencia de Dios. Pero en la mayoría de los hombres existe una mezcla más o menos equilibrada de las facultades

racionales y abstractivas con las facultades afectivas e intuitivas. En éstos no es raro que el argumento para demostrar la existencia de Dios por vía racional, no siempre sea *por sí solo* suficiente, ni mucho menos *decisivo en la práctica*. Cuando se tropieza con temperamentos predominantemente afectivos, el argumento metafísico pierde de tal manera su eficacia, que se convierte para ellos en un juego inexpresivo y artificioso de palabras. He aquí, a nuestro parecer, el motivo por el cual muchos espíritus selectos no muestran mayor predilección por el argumento metafísico racional para probar la existencia de Dios, a pesar de que en sí mismo es el que más luz arroja, clara, segura e intergiversable, sobre el hecho de la existencia de Dios.

Los que insisten en otro camino más concreto para demostrar la existencia de Dios, tienen por lo tanto su parte de razón, fundada en la estructura esencial del alma humana. Nuestro conocer es guiado muchas veces por nuestra afectividad, por nuestro sentimiento, por la corriente vital que nos empuja hacia algo en una forma de la que no siempre tenemos clara conciencia. Analizar esta corriente vital, tomar conciencia de ella, y de su valor, puede ser un camino útil para dirigirla y para hacer que nos lleve por el camino derecho, tal vez en una forma más rápida que la misma razón aislada del resto de las facultades humanas.

Pueden reducirse a dos las fórmulas de los argumentos de percepción inmediata de la existencia de Dios; la de San Agustín, en que la parte de

intuición intelectual predomina todavía sobre el afecto; y la fórmula en que ha insistido modernamente Scheler, también con acento de intuición intelectual, pero más cargada de tendencia afectiva.

1. El argumento agustiniano

La prueba con que San Agustín se remonta hasta la existencia misma de Dios, en una forma sin duda ninguna genial, puede reducirse a los siguientes pasos: Quiere San Agustín demostrar que existe la verdad y lo verdadero, y que nosotros podemos conocerla, contra las afirmaciones escépticas de los académicos de su tiempo. El genial filósofo involucra en un solo argumento la demostración de las más grandes tesis de la metafísica, incluyendo la tesis misma del problema crítico o de la capacidad de conocer la verdad que tiene nuestra inteligencia.

En una forma evidentemente parecida a la de Descartes, arguye al escéptico que si piensa existe, y si existe conoce su propia existencia (1). El conocimiento de nuestra existencia nos lleva al conocimiento de alguna verdad. El conocimiento de la verdad, que existe en los diversos hombres, es el mismo. Todos los hombres conocen la misma verdad, y ella está en todos. La verdad es algo que es superior a todos los hombres, y de la cual participan todas las verdades particulares que conocemos, y ésta en alguna manera en todas las verdades que

(1) «Si duda, vive; si duda, se acuerda por qué duda; si duda, entiende que duda; si duda, quiere llegar a la certeza; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe asentir sin motivo». *De Trinitate*, X, 10.

conocemos. Esta verdad de la que participan todas las verdades es algo *inmutable* y *absoluto*, y por eso son también inmutables y absolutas las proposiciones esenciales verdaderas. En toda verdad ve el hombre, por lo tanto, la verdad absoluta, la cual es como una regla o como una luz de toda verdad. De aquí que, según San Agustín, en cualquier conocimiento verdadero de nuestra inteligencia, y en nuestra inteligencia misma, porque no es ella la que crea ni la que descubre la verdad, sino el principio de la verdad, que está en alguna manera iluminando nuestra inteligencia, es donde percibimos de una manera misteriosa pero suficientemente perceptible para el que a ello quiere atender, la verdad misma, inmutable y eterna, que no puede ser más que *Una*, es decir, a Dios mismo. He aquí cómo, en una forma intuitiva, en toda verdad ve nuestra inteligencia la Verdad absoluta, que es Dios. Sin la existencia de Dios no habría ninguna verdad, como tampoco habría ninguna bondad y ninguna perfección en los seres.

Este argumento tiene los mismos elementos que el llamado de los grados, propuesto por Santo Tomás de Aquino. Pero en nuestro caso no es solamente el discurso lo que nos fuerza a admitir la existencia de una Verdad absoluta y de un Bien absoluto, sino la *percepción inmediata*, la intuición de la misma Verdad absoluta y Bien absoluto en cada una de las verdades y de los bienes mudables. No es que se confunda la Verdad particular y participada con la Verdad absoluta, sino que en aquélla se descubre la presencia y el destello de ésta sin

confundir lo creado, lo participado y lo mudable, con lo increado, lo imparticipado y lo absoluto. En esto se diferencia el argumento de los grados propuesto por la escuela intuicionista, del mismo argumento propuesto por la metafísica racional.

2. El argumento de Scheler

Como hemos indicado, Scheler propone un argumento o prueba para demostrar la existencia de Dios, basado en la percepción inmediata de la esencia de lo divino particularmente en los *actos religiosos*. Anteriormente hemos expuesto brevemente su proceso demostrativo. Para Scheler los argumentos racionales de la existencia de Dios son válidos. Sin embargo a Dios, *como objeto de la religión*, se le halla precisamente en los actos religiosos. Se pregunta él «si de la existencia de actos religiosos puede concluirse la existencia de Dios».

La respuesta de Scheler es categórica: Si partimos de la existencia de actos religiosos en el hombre, hay que preguntar no sólo por su *objeto*, sino también por su *causa*. Y entonces: «Sólo un ente real, con el carácter esencial de lo divino, puede ser la causa de la disposición religiosa del hombre, es decir, de la disposición para la ejecución real de aquella clase de actos, que no pueden *cumplirse* (llenarse) con experiencia finita y sin embargo, exigen *cumplimiento* (Erfüllung). El objeto de los actos religiosos es al mismo tiempo la causa de su existencia». (Vom Ewigen im Menschen, p. 547.)

Volvemos así al famoso principio: «Todo saber sobre Dios es necesariamente al mismo tiempo un saber por medio de Dios».

Por lo tanto, la clase de actos religiosos nos hace cierta la existencia de Dios: «Si ninguna otra cosa probara la existencia de Dios, la probaría la imposibilidad de derivar la disposición religiosa del hombre de otra cosa que de Dios». *(Ibid,* p. 553.) (1)

San Agustín había dicho todavía con más amplitud que Scheler: no solamente en los actos religiosos descubrimos la esencia de lo divino, sino en todo acto de conocimiento verdadero, en toda verdad conocemos la verdad absoluta, a Dios mismo. El hombre no solamente conoce a Dios por medio de Dios, sino que todo conocimiento de la verdad se hace por la luz de la verdad absoluta, de la que participan todas las verdades particulares.

CRÍTICA. — A nuestro parecer este argumento o mostración de la existencia de Dios (si en realidad ni en San Agustín ni en Scheler es una inferencia, como expresamente ambos parecen confesarlo), tiene sin duda ninguna el mérito de señalar una dirección *real* de nuestro conocer y de *nuestro esencial tender* hacia Dios. Hay una interpretación acertada de un dato real, contenido en todos nuestros conocimientos verdaderos, y especialmente en nuestra conciencia religiosa. Sin duda que una reflexión sobre nuestra actividad intelectual, sobre la esencia de la verdad y de la perfección, nos descubre un no se qué participado en toda verdad creada y que

(1) Ver *Llamblas de Azcvedo,* O. C., pp. 31-32.

presentimos oculto en todas ellas; un no se qué latente en toda perfección creada y particular, que parece referirnos a lo absoluto y misterioso, trascendente y supratemporal. Hay, creemos, en estos argumentos una tendencia desesperada por aferrarse seguramente a ese destello de lo absoluto, realmente existente en toda verdad, en toda perfección y en todo ser mudable y contingente. Repetimos una vez más que no se trata de una inferencia, porque coincidiría con el argumento común de la metafísica racional, sino de un inmediato percibir eso absoluto en las verdades, en los actos y en los seres contingentes.

Que hay algo de razón en esto parece innegable. Que aquellos que puedan percibir con mayor claridad, aquellos que tengan una visión más aguda de lo absoluto, pueden conocer todo el valor de esta prueba de la existencia de Dios, y más que todo sentir su eficacia, nos parece también innegable. Pero si de las pruebas racionales de la existencia de Dios teníamos que afirmar que era comprensible el que no todos los hombres descubrieran su fuerza igualmente, así también de esta prueba, y más tal vez de ésta que de las pruebas racionales, debemos confesar que se necesita un sentido especial de lo absoluto, un temperamento espiritual adaptado a esta percepción o intuición, para poder con *absoluta certeza* dejar descansar toda nuestra inquietud intelectual ante un problema tan fundamental como el de la existencia de Dios en una percepción de objeto tan misterioso y tan superior a nuestras facultades cognoscitivas.

Más aún, creemos que en todo caso esta prueba intuitiva debe ser controlada por una demostración racional, como más adelante declararemos, para que no se desvíe de su verdadera trayectoria, ni proyecte su visión de lo absoluto sobre realidades que carecen de este valor.

POSIBILIDAD DE UNA PERCEPCIÓN INMEDIATA DE DIOS. — Pero es necesario para que podamos comprender hasta qué punto es aceptable una prueba de la existencia de Dios fundada en la percepción inmediata de su existencia, cuál es la posibilidad que el hombre tiene en esta vida de llegar a un conocimiento inmediato (visión, intuición) de Dios, y hasta qué grado esa intuición puede ser válida y aceptable.

Hemos tratado este problema detenidamente en otro punto, y a él remitimos a nuestros lectores. Pero deseamos resumir ahora lo esencial, para dejar aquí completa la síntesis filosófica. Discutíamos precisamente si el hombre puede en realidad tener una percepción *inmediata* de lo divino, o si más bien necesita de una inferencia. Concretemos la pregunta:

¿Puede el hombre ver en los seres creados *lo divino como tal*, con suficiente claridad para distinguirlo de lo creado y finito, sin necesidad de una inferencia? Estamos aquí en el mismo punto de partida de Scheler y en general de los intuicionistas, incluyendo al mismo San Agustín y a la escuela agustiniana escolástica. Por lo común los escolásticos niegan que lo divino en cuanto tal, como reali-

dad existencial, pueda ser inmediatamente captado; Scheler afirma, al parecer, que en el acto religioso «lo absoluto y santo» es *dado* como *fenómeno* y que luego hay que mostrar que eso no sólo es dado sino que *existe en sí.*

Tratándose de una captación inmediata de lo divino como *fenómeno,* no creemos que ofrezca mayor dificultad, en cuanto en un acto religioso (y creemos también que en general en todas nuestras emociones profundas) tenemos una percepción de algo absoluto, misterioso, con caracteres de lo divino. Pero, ¿es esto una realidad existente o sólo un simple fenómeno, algo que a nosotros se nos da como apariencia o como realidad? A nosotros nos parece que, aun la misma percepción de lo divino, como verdadera y distintamente divino, y por lo tanto que la percepción de Dios inmediata en el acto religioso y en todo acto consciente nuestro, no es posible, *ni siquiera como dado fenomenológicamente, con anterioridad a una inferencia o prueba racional.* En otras palabras, me parece problemático, si no imposible, que el hombre haya podido tener originariamente o pueda tener (fuera de la revelación positiva o de la educación) una idea precisa de la esencia de Dios, anteriormente a cierta inferencia, que tenga como punto de partida los objetos del mundo y el hombre mismo. Anteriormente a dicha inferencia toda idea de Dios no puede ser sino *confusa, indistinta, imprecisa,* incapaz de originar en nosotros la concepción precisa de la divinidad que ahora tenemos. Concedemos, pues, que en la intuición inmediata percibimos de

una manera confusa a Dios, pero nos parece del todo improbable que mediante la sola intuición nos hayamos formado la clara idea de Dios, inconfundible con las falsas imitaciones de la divinidad.

He aquí los motivos de nuestra afirmación. Supongamos que un hombre no tiene idea alguna de Dios. Colocado en el mundo (y excluída la hipótesis de las ideas innatas, que Scheler y la mayoría de los intuicionistas sin duda no admiten), sus primeras ideas serán la representación de los objetos externos que le rodean y la de los fenómenos internos que en sí experimenta. Ahora bien, todos estos objetos son en sí mismos esencial y totalmente limitados, nada contienen formalmente divino, esto es, que sea Dios o parte de Dios: la hermosura de las flores, la paz de los valles, la grandeza de las montañas, la majestad de los cielos, son en sí mismas esencialmente distinta de Dios; aunque él está presente en ellas no lo está con una presencia que pueda ser captada por nuestros sentidos inmediata y claramente. Ni tampoco está en nosotros de manera que por un acto de introspección podamos decir que directa y claramente percibimos algo cuya esencia tenga los caracteres que solemos atribuir a la esencia divina.

Esto es lo normal en los hombres. Pero no negamos que pueda haber y haya habido casos en que por un influjo especial de Dios haga Él sentir inmediatamente su presencia a algunos de una manera clara y evidente.

No seré yo tampoco quien niegue que un hombre normal, aun cuando nada sepa de Dios, ni pueda

pensar en Él expresamente, recibe una impresión extraña de grandiosidad y de hondo misterio frente a la contemplación del mundo externo e interno, sobre todo ante espectáculos sublimes, panoramas impresionantes o grandes obras de arte, o de la inteligencia humana. Esta impresión honda, que parece sacudir todo nuestro ser y transportarnos a un más allá de lo que contemplamos, a algo que está por encima de la obra material de arte, de la belleza creada, o de la obra del genio, ha sido preparada sin duda por Dios como un *llamado continuo e insistente al corazón del hombre* para que lo busque, sin dejarlo descansar hasta que lo encuentre. No hay duda que ese «llamado», que ejerce sobre nosotros el mundo exterior e interior, produce en nuestra alma la admiración y la inquietud espiritual, origen de nuestra sed de investigación acerca de la naturaleza del objeto que así nos fascina. Porque es esta admiración y esta inquietud espiritual producida en nuestras almas la que nos lleva a querer hallar una explicación de los fenómenos que tan profundamente nos han impresionado.

Pero este llamado primero no es, a nuestro parecer, ni mucho menos, una manifestación *clara y definida* de la divinidad en cuanto tal, para que podamos formarnos una idea de Dios, de su naturaleza y perfecciones. Más aún, ni siquiera para que podamos ver como *cierta* la existencia de un *Absoluto*, realmente distinto de los seres creados que contemplamos.

Scheler insiste en que este llamado inicial nos da

ya lo absoluto y santo como un objeto *suficientemente definido,* como una esencia determinada, distinta de los demás seres, acerca de la cual se puede ya formular la pregunta de si realmente existe o si es un mero fenómeno.

Nosotros creemos en cambio que en los *datos inmediatos* del mundo externo e interno no se nos da algo de esencia divina *como tal.* Las esencias que percibimos en nuestro conocimiento inmediato son todas de carácter limitado y contingente. Sólo por una reflexión para explicarnos esos fenómenos llegamos a un ulterior principio, al que llamamos Dios. Y con esto, podemos concretar nuestro punto de vista en la siguiente fórmula, en la cual se concede todo lo que a nuestro parecer da la intuición o percepción inmediata, y se señalan a la vez sus límites. No participamos de la opinión de algunos escolásticos que niegan en absoluto toda percepción inmediata de Dios, y con esto damos su parte de razón a la escuela agustiniana y a Max Scheler; pero a la vez creemos que la intuición inmediata no es por sí sola, al menos para la mayoría de los hombres, suficiente para darnos una idea adecuada de Dios, ni un fundamento sólido de la religión. Creemos, pues, que: la intuición de la esencia de lo divino no es posible por un conocimiento inmediato suficientemente claro como para formarnos una idea precisa del objeto percibido. Sólo por un rodeo llegamos al conocimiento claro de la esencia misma de Dios, como para formarnos un concepto definido de la misma y postrarnos ante ella en un acto religioso digno del hombre. El rodeo consiste en que al

sentir el hombre la inquietud espiritual producida por la primera percepción confusa de la divinidad, se ve obligado a estudiar la causa de su inquietud y de esa belleza que tanto lo admira. Es entonces cuando una inferencia muy fácil de realizar le muestra la existencia de Dios. Y tal inferencia es esquemáticamente el argumento metafísico de la existencia de Dios.

Hemos dicho que la intuición inmediata de lo divino resulta confusa e incapaz de darnos una idea suficientemente definida de Dios. Evidentemente que sin una discriminación, en la que por fuerza ha de entrar el raciocinio y el discurso, no puede concretarse la naturaleza de eso absoluto que percibimos, y aun su misma existencia real como algo distinto de lo meramente contingente. Ahora bien, si esto no se realiza, se corre el riesgo de identificar eso absoluto con algo que no lo es, confundiendo a Dios con un ídolo o con un fetiche y rebajando así la divinidad y la religión al grado de una simple superstición. Corre, pues, el riesgo la percepción intuitiva primordial de la divinidad, de una interpretación errónea, cuando no es ayudada por la razón, y por ello tiene necesidad de la metafísica el hombre para llegar a demostrar *con toda certeza y sin peligro de error* la existencia de Dios, y a su vez la religión, por el mismo motivo, necesita de la metafísica, para no quedar librada al instinto ciego del hombre y sumergida en la mayor oscuridad. (Cf. *La Filosofía de la Religión de Scheler,* pp. 65 y sigs.)

3. El proceso concreto de nuestro conocimiento de Dios

Todo lo que hemos dicho hasta el presente da una idea de lo que pensamos acerca del camino por el que el hombre concreto, tal como existe, suele llegar a conocer la existencia de Dios, prescindiendo de ciertos caracteres esencialmente racionales a quienes fascinan los argumentos metafísicos, y de los otros que en el extremo contrario ven con un relieve indubitable el valor de los argumentos inmediatos de la existencia de Dios. Tratemos por nuestra parte de reconstruir ahora brevemente *el proceso concreto* por el que el hombre suele llegar al conocimiento cierto de la existencia de Dios. Creemos que es un proceso complejo y que en él tienen su parte los diversos elementos por los que el hombre se halla ligado con su inteligencia, con su voluntad y con todo su ser a lo absoluto. Por eso no proponemos exclusivamente los argumentos racionales para probar la existencia de Dios.

Creemos que influyen en nuestra marcha hacia el conocimiento de Dios los siguientes elementos: 1º, *inclinación invencible* del hombre a buscar el por qué, la última explicación de las cosas, primero del mundo externo, y luego del hombre mismo cuando adquiere una conciencia de sí.

2º, *sentimiento de nuestra insuficiencia* en el mundo para llenar las hondas aspiraciones que sentimos de una felicidad y de una grandeza que nos sacie por completo; este sentimiento se mani-

fiesta de una manera más vehemente ante la desgracia que somos impotentes para evitar, el íntimo dolor que por ello nos afecta y nuestra impotencia ante la muerte.

3º cierto *anhelo de salvación* brotado de la conciencia de nuestra insuficiencia, que nos impulsa a buscar el apoyo y la seguridad de nuestro ser fuera de nosotros, ya que en nosotros mismos no lo podemos encontrar.

4º coronando nuestros íntimos sentimientos de insuficiencia, y nuestro anhelo de salvación, y en una forma más sublime y elevada, menos egoísta por así decirlo, sentimos también una profunda *tendencia hacia lo absoluto;* algo nos lleva a verlo dondequiera, especialmente en los momentos culminantes de nuestra vida.

5º la conciencia de nuestra *responsabilidad moral* nos lleva también a ligarla a un ser ante el cual debemos ser responsables.

6º finalmente, precediendo todos estos aspectos que nos llevan hacia Dios, acompañándolos siempre y coronándolos con una misteriosa pero verdadera confirmación, dándoles eficacia y vida, está *el mismo tocar o influir inmediato de Dios en el alma,* haciéndole sentir su presencia, incitándola, iluminándola y mostrándose á sí mismo a ella en manera confusa, para que no lo vea con inmediata claridad, pero suficientemente eficaz para impulsarla a que lo busque hasta encontrarlo.

Todos estos caminos convergen hacia el mismo punto de la divinidad, y todos ellos llevan a la vez

al alma hacia Dios como diversos lazos que la unen dándose mutuamente la firmeza y solidez que cada uno de ellos no podría por sí solo conseguir.

Concluímos, pues, que a nuestra certeza de la existencia de Dios contribuyen prácticamente no las pruebas racionales por sí solas, ni las pruebas de intuición inmediata por sí solas, ni la prueba del sentimiento y de las tendencias por sí sola, sino que todas ellas juntas determinan nuestra adhesión clara, consciente y segura a la verdad de la existencia de Dios.

El caso del ateísmo. — Naturalmente que ocurre preguntar por qué algunos no admiten la existencia de Dios. Es un problema que con frecuencia se propone con el fin de debilitar el valor de las pruebas, en especial de las racionales, para probar la existencia de Dios. Sin embargo la explicación de ello no debemos hallarla en las pruebas mismas, que en sí tienen tanta o más validez que otras admitidas comúnmente para probar otras verdades científicas, de orden histórico, o de la vida cotidiana, sino que la causa o explicación del ateísmo teórico y práctico de una parte de los hombres debemos buscarla en la misma naturaleza humana.

Verdaderamente el hombre es un ser misterioso. Es difícil comprenderlo plenamente. La contradicción parece vivir en él, y la mezcla de lo bueno y de lo malo, de lo sublime y de lo detestable, resulta una característica del espíritu humano. Por eso se nos presenta frecuentemente tan incomprensible, tan rara y contradictoria la humanidad. Esto sucede también a propósito de la existencia de Dios,

y de la religión. Hay hombres reacios naturalmente a admitir la existencia de Dios y la vida religiosa. Verdaderamente el hombre en general, la inmensa mayoría de los hombres, más aún, creemos que absolutamente todos los hombres, sienten una intensa tendencia hacia Dios. Pero junto con esa tendencia hacia arriba hay también en el hombre, ciertamente con menos fuerza, algo así diríamos nosotros como un eco o una reacción lejana, furtiva, que insensiblemente se quiere introducir, de ateísmo, de irreligiosidad y de perversión. El hombre misterioso tiende hacia Dios con gran fuerza, y, al mismo tiempo, tiene también en su interior algo que parece como quererlo apartar de Dios, como querrelo aislar y aun ponerlo frente a Dios. No queramos interpretar esto siempre en el plano de una mayor laxitud moral de vida, sino simplemente en el plano de una cierta tendencia o aspiración del hombre a querer bastarse a sí mismo, y que solamente se desengaña ante la certeza de su impotencia para ello. Por eso precisamente en las grandes desgracias, cuando el hombre siente toda la inmensa realidad de su impotencia y de su insuficiencia, es cuando más fácilmente ocupa su posición delante de Dios. Mientras esto no sucede, tiene siempre un aire de optimismo individual que parece darle la sensación de que se basta a sí mismo y de que no necesita de Dios. Es tentador bastarse a sí mismo y fácilmente los argumentos de la existencia de Dios resultan pálidos cuando nuestro interés está dirigido en una orientación contraria. Ésta parece ser la realidad que mantiene

a algunos hombres fuera de la órbita de Dios y de la religión, bastándose ellos a sí mismos.

Pero esto ¿cómo es posible? Si en realidad Dios existe y tiene el señorío y el dominio absoluto del hombre, era natural que lo primero que le exigiese y que quisiera asegurar fuera la aceptación de su propia existencia. Y sin embargo no ha sido de esta manera. Creemos que Dios ha querido tratar con tal delicadeza al hombre, que le haya dado lugar aun a cierta «libre opción» para decidir su propia actitud ante la divinidad, aun en orden a admitir su existencia. No ha querido forzarle con una evidencia deslumbrante. Se ha contentado con darle los datos suficientes, la luz más que suficiente para que pueda ver a Dios, pero le ha dejado una cierta neblina a través de los argumentos, a fin de que el mérito de la aceptación de la existencia misma de Dios sea mayor por parte del hombre. No debemos extrañarnos: lo mismo sucede con las verdades más elementales del orden moral. Tal vez podría también pensarse en que en esta forma la responsabilidad de aquellos que niegan la existencia de Dios es mucho menor, aunque no deje de ser grande. En todo caso, esto nos explica o nos da a conocer el respeto con que Dios se acerca al hombre, dejando intacta su libertad, sin duda para que librado más a su propia iniciativa, pueda Dios apreciar mejor el valor del hombre que se acerca a él.

Sección Segunda

Filosofía de la Religión Sobrenatural

Introducción: Dificultad del problema

La filosofía de la *religión natural* es relativamente fácil, porque el filósofo recibe siempre la impresión de que está pisando su propio terreno; de que se encuentra en su propia casa, estudiando objetos que le son connaturales y hasta cierto punto familiares. Pero la filosofía de la *religión sobrenatural* tiene dificultades especiales, pues parece que lo sobrenatural se escapa de las redes de la filosofía. Filosofía del arte, filosofía de la cultura, filosofía del lenguaje, etc., etc., las comprendemos fácilmente. Pero cuando hablamos de *filosofía de la religión sobrenatural* tropieza nuestra inteligencia con un elemento que parece de suyo suprafilosófico, y sin duda que existen caracteres suprafilosóficos por los que la misma religión sobrenatural *parece* simplemente incompatible con la filosofía. Y este elemento sobrenatural es *esencial* al objeto que estudiamos, por lo que resulta, a primera vista una incompatibilidad *esencial* entre la filosofía y la religión sobrenatural, y contradictoria la expresión «filosofía de la religión sobrenatural».

Sin embargo todo aquello que en alguna manera afecta al hombre debe ser objeto de la filosofía, porque, digámoslo ya desde un comienzo, el hombre es *esencialmente filósofo,* es decir, conocedor por su inteligencia y por su razón natural, y no puede admitir nada que sea contra su naturaleza, nada que sea antirracional y antinatural para él. De aquí resulta que, si lo que se presenta como sobrenatural no tiene algún punto de conexión con la naturaleza y la razón del hombre, si no tiene un puente que pueda tenderse entre lo natural y lo sobrenatural, entre la razón y la revelación, no es posible, en manera alguna, que lo sobrenatural tenga acceso al campo de la naturaleza humana, no puede tener un punto de inserción en dicha naturaleza, y, por lo tanto, no puede ser razonablemente admitido por el hombre.

He aquí, pues, el problema que el filósofo debe estudiar y resolver: *si lo que se presenta como sobrenatural puede tener una razonable comunicación con el hombre,* un punto de inserción en la naturaleza racional humana, o, en otras palabras, si también en lo sobrenatural es posible hallar una estructura o una base racional o filosófica. Tal es la misión que corresponde a la filosofía de la religión sobrenatural.

Podemos distinguir cuatro actitudes del filósofo frente a la religión sobrenatural: *el puro racionalismo filosófico, el dogmatismo teológico, el deísmo* y *el teísmo.*

1. EL RACIONALISMO FILOSÓFICO

El racionalismo filosófico, aun cuando excluye, lógicamente al menos, la religión natural, principalmente tiene ante la vista la exclusión de toda religión sobrenatural. La tendencia característica del racionalismo es una identificación de la filosofía con la religión, no porque la filosofía sea religión, sino porque *propiamente* no se puede hablar de religión. Efectivamente, toda religión, y principalmente la religión sobrenatural, supone un elemento extraño al hombre, del cual éste depende en su ser, en su obrar y en su porvenir. Ahora bien, es una falsa teoría, dice el filósofo racionalista, el suponer que el hombre ha de esperar su salvación de un Dios distinto del mismo hombre. El principio de salvación es inmanente al hombre mismo, y no debe esperarlo desde afuera. La plena conciencia del filósofo viene a ser la única salvación posible para él. Escuchemos un fragmento característico de uno de los filósofos racionalistas más célebres de nuestros tiempos, *León Brunschvicg:* «Tal vez, la mejor y única esperanza de salvación para los hombres será que adquieran conciencia de que ellos no pueden ser salvados desde afuera, que ellos no deben descuidar su esfuerzo para existir cada uno por sí mismo, desarrollando lo que ellos poseen de efectivamente universal y divino, el desinterés de una razón verdadera, sobre la que se funda la verdad de un amor que mira al alma y a la libertad de otro».

Evidentemente que en esta hipótesis no hay el más mínimo lugar para una religión sobrenatural, que es en realidad lo que tiene a la vista el escritor. Pero tampoco la hay para la religión natural. El ambiente del párrafo que hemos citado es simplemente de ateísmo o de panteísmo, y ya hemos visto que no es posible propiamente hablar de religión en ninguna de las dos hipótesis. Supuesta la validez de las pruebas de la existencia de Dios, la hipótesis puramente racionalista no tiene razón de ser, y lo lógico para el filósofo es admitir la existencia de un Dios trascendente, ante el cual su actitud natural será la propiamente religiosa, es decir, la esperanza en un Dios distinto del hombre mismo.

2. EL DOGMATISMO TEOLÓGICO

Hay otra actitud ante el problema de las relaciones entre la filosofía y la revelación, que resuelve en *forma negativa* la coherencia y posibilidad de coexistencia de ambas.

Esta vez no es la filosofía la que absorbe a la revelación, sino que es ésta la que declara incompetente e incompatible a aquélla. La revelación se basta a sí misma, y no solamente no necesita de la filosofía, sino que la filosofía es de suyo insuficiente y aun absurda. Es la falsa ciencia frente a la verdadera ciencia y única ciencia que es la verdad revelada. Algunos de los primeros Santos Padres del cristianismo adoptaron esta actitud como una violenta reacción ante el racionalismo filosófico de ciertos filósofos griegos. Oigamos, por ejemplo, un

párrafo del vehemente Tertuliano: «Oh desgraciado Aristóteles, que les enseñó la dialéctica (a los herejes), artífice en construir y destruir, mudable en sus opiniones, apretada en sus conjeturas, inflexible en los argumentos, engendradora de disputas, molesta aún para sí misma, que todo lo retracta para no tratar perfectamente nada... ¿Qué tienen que ver Atenas y Jerusalén? ¿Qué la Academia y la Iglesia? ¿Qué los herejes y los cristianos? Nuestra doctrina viene del Pórtico de Salomón, el cual había enseñado que hay que buscar al Señor con simplicidad de corazón (Sap. I, 1). Allá se las arreglen los que han inventado un cristianismo estoico y platónico y dialéctico. Nosotros no tenemos necesidad de tales curiosidades, después de Jesucristo, ni de su investigación, después del Evangelio.

»Cuando creemos ya no deseamos creer nada más, pues lo primero que creemos es que no hay nada más fuera del creer» (*Tertuliano, Opera.* L. *De praescriptionibus,* c. VIII. Mign L., 2, cols. 19-20.)

Evidentemente que esta actitud es una exagerada reacción de resentimiento contra la filosofía griega, que desborda los límites razonables, fruto de un amor poco ordenado a la misma revelación. Pero es ante todo la verdad la que nos tiene que salvar, dando a la filosofía lo que le pertenece y a la revelación lo que es propio de ella. Al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

3. EL DEÍSMO

La tercera actitud posible ante la religión sobrenatural supone la existencia de Dios, y hasta del Dios personal; admite también la religión natural y el culto, pero en absoluto rechaza como antifilosófica la posibilidad de una religión sobrenatural. Es, pues, la posición que lógicamente debemos estudiar, después de hecho un análisis filosófico en el orden natural.

La corriente filosófica que de una manera explícita y más sistemática ha admitido por una parte la existencia de Dios y de la religión natural, pero ha negado por otra la posibilidad de la religión sobrenatural, es el *deísmo*. Conocida es la corriente racionalista del siglo XVIII, cuyos principales representantes fueron los enciclopedistas, Voltaire, Diderot, d'Alembert, y que Rousseau sintetizó brevemente en el capítulo de su *Emilio* titulado *La Confesión de Fe del Cura Saboyano*. Ninguna mejor y más clara exposición del deísmo y de sus fundamentos o ataques contra el sobrenaturalismo que la que ha escrito Rousseau en ese capítulo. Viene a decir, en resumen, que cree muy razonable el admitir la existencia de Dios y de la religión natural. Pero que toda religión sobrenatural, todo lo que sean *misterios* para el hombre, la posibilidad misma de una revelación, y mucho más de los milagros como criterio de la revelación, es simplemente *indemostrable*, además de ser perfectamente *inútil* para el hombre.

Un análisis detenido de este capítulo nos viene a presentar a Dios como *incomunicado* con los hombres; solamente puede comunicarse con ellos por medio de la naturaleza. Es éste el único lenguaje divino. Pero una expresión libre de Dios ante la humanidad le es simplemente imposible, no pudiendo Dios «hablar» verdaderamente a los hombres para manifestarles su voluntad, su designios, su ciencia, sus misterios en manera alguna.

Rousseau rechaza la posibilidad de los milagros, que es el único medio que al hombre le quedaría de conocer la voluntad explícita de Dios, fuera de las leyes de la naturaleza. En realidad el principal fundamento porque Rousseau viene a rechazar la posibilidad de los milagros es la negación de la *causalidad natural,* en la misma manera que lo hizo Hume. Pero de aquí resulta que Dios, con todo su poder, con toda su ciencia, y con toda su sabiduría, queda como encerrado en una cárcel oscura, imposibilitado de comunicarse con el hombre.

Ya *a priori* parece un Dios muy pobre el que se halla en tal imposibilidad; en un grado de inferioridad respecto de los hombres mismos, que pueden comunicarse entre sí. ¿Es posible que Dios no tenga cómo expresar a un hombre su manera de sentir? ¿Que Dios se halle en absoluta incomunicación con el mundo? Esto es directamente contra el atributo de un Dios providente, de su dominio sobre la naturaleza y especialmente sobre los seres racionales.

Pero la inconsistencia fundamental del deísmo viene a favorecer más aún a las teorías teístas, es decir, a la filosofía que admite como posible la exis-

tencia de una religión sobrenatural. Cuando el filósofo llega a demostrar la posibilidad de una religión sobrenatural, y sobre todo los criterios con que de hecho puede llegar a *controlarse* la existencia de dicha revelación, podemos decir que ha hallado el verdadero puente para pasar de la razón a la revelación, y, por lo tanto, que ha podido hallar una *filosofía de la religión sobrenatural.* ¿Será esto posible? He aquí lo que sostiene el *teísmo*. Vamos a exponer a grandes rasgos los pasos por los que, según el teísmo, puede y debe llegar el filósofo, *sin perder su dirección filosófica* (esto es esencial), a la comprobación de la posibilidad y aun del hecho, en caso de que se presente, de la existencia de una religión sobrenatural. Hemos expuesto ampliamente en otro estudio este proceso, que juzgamos de sumo interés para la filosofía. En realidad es la opción que se presenta al filósofo, de o bien dejar algún día de ser filósofo para convertirse en un ciego creyente, o de poder compaginar su actitud filosófica con la aceptación de una religión sobrenatural.

Vamos a seguir al filósofo en su investigación de la estructura filosófica de una religión sobrenatural. Notemos que el método que debemos seguir es estrictamente filosófico, es decir, que se adopta la actitud de un filósofo, quien ignora por completo la existencia y aun la esencia misma de una religión sobrenatural, y al que se le van presentando diversas hipótesis o momentos, que él debe juzgar *con su propia razón natural* y desde el punto de vista *puramente filosófico*. Por lo tanto nunca

llega el filósofo a dejar de serlo, y sin embargo, en un momento dado, el filósofo tiene entre sus manos una religión sobrenatural. Después de poseída la religión sobrenatural, deberá el filósofo estudiar las consecuencias que de ella proceden, y sólo entonces vendrá la actitud del «creyente», la cual será también filosófica en sus fundamentos. Ya San Pablo, en los principios del cristianismo (la religión más característicamente sobrenatural, y la que propone misterios y dogmas más definidos), insistía en que la fe debía ser un asentimiento racional, «obsequio racional».

4. ESTRUCTURA RACIONAL DE UNA RELIGIÓN SOBRENATURAL: EL TEÍSMO

1. *Existencia de un Dios personal y de los hombres como seres individuales y libres.* Evidentemente que este momento racional es del resorte exclusivo de la filosofía, según hemos visto al hablar de la religión natural.

2. *Reconocimiento de la excelencia propia de Dios.* Es evidente, que Dios es un ser de mayor excelencia que el hombre. La superioridad excepcional de Dios debe abarcar, como hemos visto, su perfección intelectual (inteligencia máxima), su perfección moral (veracidad perfectísima), su perfección activa (potencia suma): todas estas perfecciones las admite el filósofo solamente como fruto de su propia investigación, es decir, que es su propia razón la que juzga acerca de ellas.

3. *El hombre debe a Dios la obediencia y el respeto* que piden la superioridad divina sobre el hombre, y la dependencia humana del hombre respecto de Dios. También este momento es del resorte propio de la filosofía y de la religión natural.

4. Supuestos los momentos racionales anteriores, es evidente que *en la hipótesis de que Dios manifestara al hombre su voluntad* acerca de la forma concreta en que desea recibir el homenaje debido por parte del hombre, es lógico que éste se lo deba prestar, en virtud de la obediencia que lo une a Dios. Dios en este caso no ha hecho sino *concretar* sus relaciones con el hombre, lo que ha dado origen para una forma de culto o de religión particular, determinada *inmediatamente* por Dios, es decir, «sobrenatural».

5. *¿Cuál es la actitud que debería asumir el filósofo en el caso de que Dios se comunicara con él manifestándole alguno de los conocimientos que Dios tiene, o de sus propósitos y designios acerca del hombre?* Es evidente que éste, una vez que le conste con certeza que en realidad es Dios quien se le ha comunicado, dándole a conocer su ciencia sobre algún punto determinado, debe admitir aceptándolo como verdadero lo que Dios le hubiere comunicado, o, hablando en términos técnicos, lo que Dios le hubiere *revelado*.

Esto es lo que piden, racionalmente hablando, la infalibilidad de Dios por una parte y la veracidad absoluta del mismo por otra, de las cuales hablamos en el segundo momento racional.

6. *La posibilidad de una verdad sobrenatural.* Lejos de coartar el movimiento de la razón, o el ámbito de la ciencia humana, Dios, al intervenir directamente, no puede hacer sino dirigirla, ayudarla, elevarla al conocimiento de objetos que estaban fuera del alcance humano, y sólo asequibles a la mirada infinita de Dios. ¿O es que puedo suponer prudentemente que la ciencia de Dios no va más allá de la mía? Basta estudiar un poco la historia de la filosofía, plano en el que el hombre actúa en estado de máxima reflexión y autoconciencia, para comprobar la inmensa limitación de la razón humana. No es necesario recurrir a la vida cotidiana de especulación vulgar o semireflexiva de los hombres, en que tan frecuentes son los errores humanos. ¡Qué trabajoso es el movimiento científico, individual y colectivo, de los hombres, hacia una verdad total! Si Aristóteles dice, en el libro 2º de la Metafísica, que nuestra inteligencia está ante los primeros principios, de suyo evidentísimos, como los ojos del murciélago ante el fulgor del sol, esto es, obscurecida; ¿qué sucederá tratándose de Dios, primer principio por excelencia, ser infinito, tan remoto de nuestros sentidos?

7. *Actitud filosófica frente a un choque entre lo que yo tengo por ciencia y la revelación.* En la hipótesis de que surja una contradicción entre la ciencia que yo obtengo directamente por mi razón, y la que me viene inmediatamente de Dios por la revelación, debo elegir, racionalmente hablando, aquel extremo *en que sean menores las posibilidades del error:* ahora bien, la posibilidad del error

en Dios es nula; en mí en cambio es notoria; no cabe duda, pues, que o yo me equivoco en mi parecer, o me equivoco acerca del hecho de la revelación. La teoría de la doble verdad, según la cual lo que es verdadero en filosofía puede ser falso en teolgoía y viceversa, no es posible, pues la verdad no puede ser opuesta a la verdad, y la realidad no puede ser opuesta a sí misma. Los planos de la realidad natural y de la sobrenatural no son planos contradictorios sino diferentes, y ambos coinciden en formar parte de la realidad total existente.

8. *Respeto de Dios ante el fallo de la razón.* Es muy de notar para el filósofo, que la existencia o el hecho de la revelación, así como los criterios para comprobar su autenticidad, son del resorte exclusivo de la razón; efectivamente, no es la revelación la que se demuestra a sí misma, su propia existencia y autenticidad, sino que la existencia misma de la revelación y su autenticidad son requisitos previos para que podamos darle el visto bueno y admitir razonable y válidamente su contenido. Demostrar la legitimidad de la revelación por ella misma, sería un círculo vicioso imperdonable filosóficamente.

9. *Respeto de Dios hacia la inteligencia humana.* He aquí lo que podríamos llamar momentos racionales de cualquier religión revelada. Son todas *hipótesis racionales;* es decir, apreciaciones con que desde la ribera estrictamente filosófica juzgamos las posibilidades racionales por las que deben mutuamente regirse la revelación y la razón. Es la razón

la que tiende el puente por el que llega hasta la humanidad el dogma revelado; es ella misma la que le da su «visto bueno» y le ha de poner el estampillado de «razonable», «concorde con la filosofía»; razonable y concorde con la filosofía, porque: 1º no es evidentemente absurdo; 2º y está probado que es de Dios; luego..., 3º puede y debe circular, para que pase a influir en el hombre, a ejercer sobre él la autoridad que le corresponde.

Es notable el respeto con que la divinidad se acerca al hombre: le presenta sus credenciales (su dignidad y las pruebas que auténticamente las justifican), y sólo *después* de reconocidas éstas libremente por el hombre, actúa nuevamente Dios sobre el plano natural. Está en la naturaleza, en la razón misma del hombre, en la misma filosofía simplemente humana, *el punto de inserción de un orden sobrenatural,* revelado.

Hemos resumido, y en parte transcripto, el análisis que en otra oportunidad realizáramos de los momentos racionales o filosóficos de una religión revelada. Ellos demuestran que *es posible una religión sobrenatural* y *que ella se puede justificar a la luz de la filosofía.* No ha de renunciar el filósofo a su naturaleza ante la teología, sino que permaneciendo filósofo puede y debe llegar hasta la posibilidad y la demostración de la existencia de una religión sobrenatural. He aquí la solución positiva de una filosofía de la religión sobrenatural, en que aparece una coherencia y armonía fundamental entre la filosofía y la revelación.

APÉNDICE

ALGUNOS «TEXTOS»

PLOTINO

(Traducimos a continuación uno de los textos culminantes del maestro del neoplatonismo, y uno de los casos más característicos de la unión entre la religión y la filosofía, y su culminación en un estado místico, aun fuera de la religión cristiana. El texto siguiente no deja de tener gran afinidad con textos parecidos de Santa Teresa de Jesús y de San Juan de la Cruz. Está tomado del *Tratado de la belleza*)

LA BELLEZA ABSOLUTA: DIOS

Es necesario, pues, remontarse hacia el bien, hacia el cual tienden todas las almas. Si uno lo ha visto sabe lo que yo quiero decir y en qué sentido es él hermoso. Como bien él es deseado y el deseo tiende hacia él; pero sólo lo consiguen aquellos que se remontan hacia la región superior, se vuelven hacia él y se despojan de los vestidos que ellos han tomado en su descenso, a la manera como los que suben hacia los santuarios de los templos deben purificarse, dejar sus antiguos vestidos y subir sin ellos; hasta que, habiendo abandonado, en esta subida, todo aquello que era ajeno a Dios, se ve solamente en su aislamiento, su simplicidad y su pureza, el ser de quien todo depende, hacia quien todo mira, por quien es el ser, la vida y el pensa-

miento; porque él es causa de la vida, de la inteligencia y del ser.

Si uno lo ve, si llega a ver este ser, ¡qué amor y qué deseos no sentirá, queriendo unirse a él! ¡Qué admiración acompañada de qué placer! Porque aquél que no lo ha visto todavía, puede tender hacia él como hacia un bien; pero es propio de aquél que lo ha visto amarle por su bondad, y ser lleno de espanto y de placer; vivir en un benéfico estupor, amarlo con un verdadero amor con deseos ardientes; burlarse de los otros amores y menospreciar en adelante las pretendidas bellezas; esto es lo que experimentan todos aquellos que han vuelto a encontrar las formas divinas o demoníacas; ya no admiten jamás la belleza de otros cuerpos. ¿Qué creemos nosotros que ellos experimentarían si vieran el bien en sí, en toda su pureza ,no aquél que está oprimido por la carne y el cuerpo, sino aquél que por ser enteramente puro está por encima de la tierra y del cielo? Todas las otras bellezas son adquiridas, con mezcla de fealdad, y de ninguna manera primitivas; y todas ellas provienen de él. Si, pues, uno lo ve, aquél que provee de belleza a todas las cosas, pero que la da quedándosela en sí mismo, y que no recibe nada en sí; si uno, pues, permaneciera en esta contemplación gozando de él, ¿qué belleza le faltaría todavía? Porque es él la verdadera y la primera belleza, que embellece a sus propios amantes y los hace dignos de ser amados. Aquí se impone al alma la más grande y la suprema lucha por la cual ella hace todo su esfuerzo, a fin de no quedarse sin parte alguna en

la mejor de las visiones; si ella llega a verlo es feliz, gracias a esta visión de bienandanza; el que no la llega a encontrar es el verdaderamente desgraciado. Porque aquél que no encuentra hermosos los colores o bellos los cuerpos no es más desgraciado que aquel que no tiene el poder, la magistratura o la realeza; el desgraciado es aquél que no encuentra el bien, y sólo él; para obtenerlo es necesario dejar a un lado los reinos y la dominación de toda la tierra, del mar y del cielo, si, gracias a este abandono y a este menosprecio, puede uno volverse hacia él para verlo.

¿Cuál es, pues, este modo de visión? ¿Cuál es el medio? ¿Cómo verá uno esta inmensa belleza que queda en cierta manera en el interior de los santuarios y que no se adelanta hacia fuera para no dejarse ver de los profanos? Que aquél que pueda vaya, pues, y la siga hasta su intimidad; que abandone él la visión de los ojos y no se vuelva hacia el brillo de los cuerpos que él admiraba antes. Porque si se ven las bellezas corporales no es necesario correr hacia ellas, sino saber que ellas son imágenes, trazos y sombras; y es necesario huir hacia la belleza, de la cual ellas son imágenes. Si se corre hacia ellas para alcanzarlas como si ellas fueran reales, sería uno como el hombre que quiso tomar su hermosa imagen reflejada sobre las aguas (como una fábula, según creo, lo da a entender); habiéndose arrojado hacia el fondo de la corriente, desaparceió; lo mismo sucede a aquél que se apega a la belleza de los cuerpos y no la abandona; no son ciertamente los cuerpos, sino su alma, la que caerá

en las profundidades oscuras y funestas para la inteligencia, donde él vivirá, con las sombras, ciego, en el infierno. Huyamos, pues, hacia nuestra querida Patria, he aquí el verdadero consejo que se nos podría dar. Pero, ¿cuál es esta lucha? ¿Cómo remontarnos hacia ella? Como Ulises, que escapó, según se dice, de la Maga Circe y de Calipso, es decir, que no consintió en quedarse con ellas, a pesar de los placeres de los ojos y de todas las bellezas que él encontraba. Nuestra Patria es el lugar de donde nosotros venimos, y nuestro padre está allá abajo. ¿Qué son, pues, este viaje y esta huída? No es con los pies con lo que debemos realizarla; porque nuestros pasos nos llevan siempre de una tierra a otra; no debemos prepararnos ningún carruaje y ningún navío; sino que es necesario cesar de mirar, y cerrando los ojos, cambiar esta manera de ver por otra, y despertar esta facultad que todo el mundo posee, pero de la cual pocos hacen uso.

AVERROES

LA PROVIDENCIA DE DIOS

Fragmento del «Compendio de Metafísica» de Averroes. Tratado IV, Nº 78-80. Traducción del árabe por *Carlos Quirós Rodríguez,* Madrid, 1919.

Como esta serie ordenada de movimientos existe participada en los planetas, en tanto en cuanto entienden la esencia de sus principios, a la vez que éstos la participan del primer principio, que es Dios (sea ensalzado), síguese que la providencia

primera que existe en nosotros es la de Dios (sea bendito y ensalzado), quien es causa de [todo] lo que habita en la tierra. Todo bien puro, que aquí exista, procede de Él y es querido por su voluntad; en cuanto a los males, como son [por ejemplo] la corrupción, la decrepitud, las enfermedades y otras [cosas por el estilo], están motivados por la necesidad de la materia. La razón de que esto sea así estriba en que, en cuanto a la existencia de estos [males], no cabe más que uno de estos dos casos: o que no existan esas cosas a las cuales va inherente el mal (lo que sería un mal mayor), o que existan en ese estado, ya que no son capaces de una existencia mejor. La utilidad del fuego, por ejemplo, es indiscutible; y [sólo] de una manera accidental ocurre que destruya muchos animales y plantas. Sin embargo, fíjate, en [cuanto a] la providencia de los animales, cómo se les ha dado el sentido del tacto, sin el cual no serían de suyo susceptibles de que [la providencia] los librase de los seres sensibles que los destruyen. Del mismo modo ha sido dado a cada una de las especies de animales [todo] aquello que [tienda a] preservar su existencia de seres que [puedan] destruirlos; lo cual es una prueba evidente de la existencia de una providencia sobre las cosas que hay aquí [en la tierra]. Por eso, si examinas atentamente lo referente a la mayor parte de los animales, verás que no es posible que existan, sin que se den aquellas cosas que [puedan] conservar su existencia. Donde se ve esto más claramente es en el hombre, pues éste, a no ser por el entendimiento, no podría existir

todo el tiempo [que le corresponde]. De aquí el que, en nuestro sentir, dichos principios conozcan, en la forma que lo hacen, los males aquí existentes, y que llegue a darnos su providencia, no sólo la existencia, sino también [todo] aquello que [tienda] a preservar nuestra existencia de lo que puede destruirla.

Alejandro (1) piensa que la afirmación de los que dicen que la providencia se extiende a todas las cosas particulares, como creen los del Pórtico, es también de todo punto errónea. En efecto, si la providencia en dichos [principios] se origina de que están dotados de conocimiento (según se ha dicho antes), no pueden tener conocimientos particulares nuevamente adquiridos, sobre todo siendo [tales principios] infinitos. Además, tal afirmación hace necesariamente injusta a la divinidad, pues si ésta llegara hasta regir [o gobernar] individuo por individuo (2), ¿cómo, a pesar del tal gobierno [pueden] ser afectados de males? [Y al hablar de males], me refiero a aquellas especies [de mal] que pueden no sobrevenir al individuo; pues, en cuanto a los males necesarios, quizá no haya nadie que niegue que el hecho de que afecten al individuo proviene de parte de Dios. Por su lado, los que tienen tal opinión con respecto a la providencia, creen que todas las cosas son posibles para Dios; de lo cual se sigue necesariamente que le hacen injusto. Además, es en gran manera evidente que

(1) Alejandro de Afrodisia, comentador de Aristóteles. (I. Q.)

(2) Sin embargo, el dominio absoluto y universal de Dios pide que su providencia se extienda hasta lo más particular de los seres. (I. Q.)

todas las cosas no son posibles, pues no es posible que lo corruptible [por ejemplo] sea eterno, ni tampoco que lo eterno sea corruptible; como no lo es que los ángulos de un triángulo sean iguales a cuatro rectos, o que los colores lleguen a ser objeto del oído; tales afirmaciones son en extremo perjudiciales a la ciencia humana.

En cuanto a los que creen alegar una prueba en favor de tal [opinión, diciendo] que las acciones de Dios no pueden ser calificadas de injustas, antes el bien y el mal guardan con respecto a Él una misma relación, esos tales afirman una cosa completamente extraña a la naturaleza del ser que es extremadamente bueno; según eso, no habría nada que fuese bueno en sí mismo sino por suposición; ni tampoco malo por esencia; pudiendo cambiarse el bien en mal y el mal en bien; con lo cual nada habría que fuera absolutamente verdadero; hasta el punto de que ensalzar y adorar al [Ser] primero fuese un bien sólo por suposición, siendo posible que todo bien consistiese en abandonar su culto y en apartarse de la creencia de que debe ser honrado: sentencias todas éstas semejantes a las de Protágoras. Mas ya acabaremos de hacer patente la enormidad que envuelven [tales opiniones] en el tratado que, Dios mediante, seguirá a éste.

J. H. NEWMAN (1845-1890)

Creemos serán de especial interés los fragmentos que transcribimos, como ejemplo de uno de los grandes filósofos de la religión, que, siendo católico, no utiliza, aunque los crea en sí válidos, los argumentos metafísicos o racionales, para llegar hasta Dios, sino que marcha por un camino más existencialista.

EXISTENCIA DE UN DIOS

Hay un Dios, con tal Naturaleza y tales Atributos.

Digo «tal» y «tales» porque, mientras no explique lo que quiero decir con «un solo Dios», empleo palabras que pueden significar cualquier cosa, o nada. Puedo querer decir una mera *anima mundi;* o bien un principio inicial que estuvo una vez en acción, y ya no lo está; o bien la humanidad colectiva. Hablo, pues, del Dios de los teístas y de los cristianos: un Dios que es numéricamente Uno, que es Personal; el Autor, Sustentador y Perfeccionador de todas las cosas, la vida de la Ley y del Orden, el Gobernador Moral; Uno que es Supremo y Único; igual a Sí mismo, diferente de todas las cosas fuera de Él, las cuales no son más que sus criaturas; distinto de ellas, independiente de todas ellas; Uno que existe por Sí mismo, absolutamente infinito, que ha sido siempre y siempre será, para quien nada es pasado ni futuro; que es toda perfección, y la plenitud y arquetipo de toda posible excelencia, la misma Verdad, Sabiduría, Amor, Justicia y Santidad; Uno que es Omnipotente, Omnisapiente, Omnipresente. Incomprensible.

Éstas son algunas de las peculiares prerrogativas que yo atribuyo incondicionalmente y sin reservas a ese gran Ser que llamo Dios.

Siendo esto lo que los teístas quieren significar cuando hablan de Dios, se admite sin dificultad que su asentimiento a esta verdad es lo que he llamado un asentimiento nocional. Es un asentimiento que se desprende de actos de inferencia y de otros ejercicios puramente intelectuales; y es un asentimiento a un largo desarrollo de predicados, correlativos entre sí, o por lo menos íntimamente relacionados unos con otros, dispuestos como sobre un papel, de la misma manera como podemos trazar el mapa de un país que no hemos visto nunca, o construir tablas matemáticas, o dominar los métodos de investigación de Newton o Davy, sin ser nosotros mismos geógrafos, matemáticos o químicos.

Hasta aquí es claro, pero sigue la pregunta: ¿Puedo llegar a algún asentimiento de la presencia de Dios más vívido que aquel que es dado meramente por nociones del entendimiento? ¿Puedo entrar con un conocimiento personal dentro del círculo de las verdades con las cuales se construye este gran pensamiento? ¿Puedo elevarme a lo que he llamado una aprehensión imaginativa? ¿Puedo creer como si viera? Dado que tan alto asentimiento requiere una experiencia presente o memoria del hecho, a primera vista parecería que la respuesta debiera ser negativa, pues ¿cómo puedo asentir como si viera mientras no haya visto?, y nadie en esta vida puede ver a Dios. Sin embargo, creo que es posible un asentimiento real y paso a demostrar cómo...

Presumo, pues, que la Conciencia tiene un legítimo lugar entre nuestros actos mentales, y esto con tanta verdad como los actos de la memoria, del razonamiento, de la imaginación, o como el sentido de lo bello; y que así como hay objetos que presentados a la mente la mueven a sentir pena, pesar, alegría o deseo, así también hay cosas que excitan en nosotros la aprobación o la censura, y a las cuales en consecuencia llamamos buenas o malas; y que éstas, cuando las experimentamos en nosotros mismos, despiertan ese sentimiento específico de placer o dolor que recibe el nombre de buena o mala conciencia. Admitido esto, trataré de mostrar que en este sentimiento especial que sigue a la comisión de lo que llamamos bueno o malo yacen los elementos para la aprehensión real de un Divino Soberano y Juez...

Y más aún, como consecuencia de esta prerrogativa de dictar y ordenar, que le pertenece por esencia, la Conciencia tiene una íntima influencia sobre nuestros afectos y emociones, moviéndonos a reverencia y terror, a esperanza y temor, especialmente a temor, sentimiento que es extraño generalmente no sólo al Gusto sino aun también al Sentido Moral, excepto como consecuencia de asociaciones accidentales. Ningún temor siente quien reconoce que su conducta no ha sido bella, aunque pueda sentirse íntimamente mortificado si tal vez ha perdido por eso algún beneficio; pero si ha sido arrastrado a cualquier clase de inmoralidad tiene un vivo sentido de responsabilidad y culpa, aunque el acto no sea ofensa alguna contra la sociedad, sentimiento

de pena o aprensión, aun cuando el acto pueda en el momento serle útil — de compunción y pesar, aunque en sí mismo el acto sea muy agradable —; de confusión en su rostro, aunque pueda no haber tenido testigos. Estas diversas perturbaciones de la mente que son características de una mala conciencia y que pueden ser muy considerables: autorreproche, profunda vergüenza, remordimiento obsesionante, terror glacial ante la perspectiva del futuro; y sus contrarios cuando la conciencia es buena, no menos reales aunque no tan violentos: autoaprobación, paz interior, alegría del corazón y otras cosas semejantes; estas emociones, pues, establecen una diferencia específica entre la conciencia y el sentido moral, suponiendo que estos dos no fueran aspectos de un solo y mismo sentimiento, que se ejercita sobre un mismo objeto.

Lo dicho basta en cuanto a los fenómenos característicos que presenta la conciencia, y no es difícil establecer lo que ellos significan. Me remito una vez más a nuestro sentido de lo bello. Este sentimiento se alcanza por un goce intelectual, y es independiente de todo lo que sea de la naturaleza de la emoción, excepto en un caso, a saber: cuando el objeto que lo excita es un objeto personal; es en este caso cuando el tranquilo sentimiento de admiración se convierte en la turbulencia del afecto y de la pasión. También la conciencia, considerada como un sentido moral, como un sentimiento intelectual, es un sentimiento de admiración y de disgusto, de aprobación y de censura; pero la conciencia es algo más que un sentimiento

moral: es siempre lo que el sentimiento de lo bello es solamente en algunos casos, es siempre emocional. No es de extrañar entonces que contenga siempre lo que aquel sentimiento contiene sólo a veces, es decir, que implique siempre el reconocimiento de un objeto viviente, hacia el cual está dirigida. Las cosas inanimadas no pueden excitar nuestros afectos; éstos se refieren a las personas. Si, como en este caso, sentimos responsabilidades, nos sentimos avergonzados, asustados, al desoír la voz de la conciencia, esto implica que hay Alguien ante quien somos responsables, ante quien nos avergonzamos, cuyos derechos sobre nosotros tememos. Si cuando obramos mal sentimos el mismo pesar lleno de lágrimas, con dolor de corazón, que nos invade cuando se ofende a una madre; si cuando obramos bien gozamos de la misma luminosa serenidad de espíritu, la misma suave y deliciosa satisfacción que experimentamos cuando recibimos elogios de un padre, es porque ciertamente tenemos dentro de nosotros la imagen de alguna persona hacia la cual se dirige nuestro amor y nuestra veneración, en cuya sonrisa hallamos nuestra felicidad, por quien suspiramos, hacia quien dirigimos nuestras súplicas, cuya ira nos turba y nos consume. Estos sentimientos son en nosotros de índole tal que requieren como causa excitante un ser inteligente: no cobramos afecto a una piedra, ni sentimos vergüenza ante un caballo o un perro; no sentimos remordimiento o compunción por quebrantar una ley meramente humana; sin embargo, es el caso que la conciencia excita todas estas peno-

sas emociones: confusión, presentimientos, autocondenación; y que por otra parte derrama sobre nosotros una profunda paz, un sentimiento de seguridad, una resignación y una esperanza cual no es capaz de dárnoslas un objeto sensible o terreno. «El malvado huye cuando nadie lo persigue»; ¿por qué entonces huye? ¿De dónde proviene su terror? ¿Quién es ése que él ve en la sloedad, en la oscuridad, en lo más recóndito de su corazón? Si la causa de estas emociones no pertenece al mundo visible, el objeto hacia el cual se dirige su percepción ha de ser Sobrenatural y Divino; y así los fenómenos de la conciencia, como un dictado, ayudan a grabar en la imaginación la representación de un Supremo Gobernador, un Juez santo, justo, poderoso, que todo lo ve y retribuye, y que es el principio creador de la religión como el Sentido Moral lo es de la Ética. («A Grammar of Assent», P. I., C. V. Trad. de *M. M. Bergadá.*)

El mal en el mundo: El pecado original

Comencemos por el ser de Dios; del cual, como he dicho, tengo tanta certidumbre como de mi propia existencia, aunque cuando intento examinar los fundamentos de esta certidumbre y darles forma lógica, encuentro gran dificultad, tanto en el modo como en la forma. Tiendo mi vista por el mundo de los hombres, y veo una perspectiva que me llena de indecible tristeza. Parece que el mundo ha negado sencillamente esta gran verdad, de la cual todo mi ser se siente tan lleno. Y el efecto

que me produce, en consecuencia, necesariamente me conturba de tal manera como si negase mi propia existencia. Si me mirase a un espejo y no viese en él mi rostro, me produciría una sensación parecida a la que siento cuando contemplo este mundo vivo y atareado que no quiere saber nada de su Creador. Ésta es para mí una de las grandes dificultades de esta absoluta y primaria verdad a la cual me estoy refiriendo. Si no fuera por esa voz que habla tan clara en mi conciencia y en mi corazón, yo sería un ateo, un panteísta o un politeísta cuando contemplo el mundo. Hablo de mí solamente. Estoy lejos de negar la fuerza real de los argumentos que prueban la existencia de Dios, formados de los hechos generales de la sociedad humana y del curso de la Historia; pero esos argumentos ni me calientan ni me iluminan; no suprimen el invierno de mi desolación, ni hacen brotar los botones, ni crecer las hojas dentro de mí, ni regocijan mi ser moral. La vista del mundo no es más que el pergamino del profeta «lleno de lamentaciones, de llanto y de terror». El considerar el mundo en su largo y ancho, sus variadas historias, las múltiples razas de hombres, sus comienzos, su fortuna, su mutuo alojamiento, sus conflictos; después, su modo de vivir, sus hábitos, gobiernos, formas de culto; sus empresas, sus carreras sin objeto, sus adquisiciones y éxitos debidos al azar, la impotente terminación de cosas duraderas, las prendas débiles y tan rotas de un designio superior, la ciega evolución de lo que viene a ser grandes poderes y verdades; el progreso de las cosas que parece venir de ele-

mentos irracionales, no hacia causas finales; la grandeza y la pequeñez del hombre, sus inmensas ambiciones, su corta duración, el telón que oculta su futuro; las desilusiones de la vida, la derrota del bien, los éxitos del mal, el dolor físico, la inquietud de la muerte, el prevalecimiento e intensidad del pecado, las extensas idolatrías, la corrupción, la espantosa irreligión, la condición de toda la raza humana tan terrible y exactamente descrita con las palabras del Apóstol «que no tiene esperanza y vive sin Dios en el mundo»: todo esto es una visión que aterra y enloquece y produce sobre el espíritu la idea de un profundo misterio que está absolutamente más allá de toda humana solución.

¿Qué diremos, pues, de este hecho tremendo que trastorna nuestra razón? Sólo puedo contestar que, una de dos, o no hay Creador, o esta sociedad humana está, en realidad, destituída de su presencia. Si yo viese un muchacho bueno e inteligente que presentase las pruebas de una naturaleza refinada; pero arrojado al mundo sin previsión, incapaz de decir de dónde venía, el lugar de su nacimiento y la familia a que pertenecía, debería concluir de todo esto que había un misterio relacionado con su historia y que sería uno de esos de los cuales, por una cosa o por otra, sus padres están avergonzados. Sólo así me explico la diferencia entre la promesa y la condición de su ser. Así arguyo yo respecto del mundo: Si hay un Dios, puesto que lo hay, la raza humana está envuelta en alguna calamidad original... Esto está fuera de los propósitos de su creador; esto es un hecho, un hecho tan verdadero como

su existencia; y así la doctrina de lo que se llama estado original, me parece tan cierta como que el mundo existe y como que existe Dios. («Historia de mis ideas religiosas». Trad. de M. Graña. Ed. Fax, Madrid.)

ÍNDICE DE AUTORES DE LA COLECCIÓN AUSTRAL

De los 900 Primeros Volúmenes

ABOUT, EDMOND
723-El rey de las montañas. *
ABRANTES, DUQUESA DE
495-Portugal a principios del siglo XIX.
ADLER, ALFREDO
775-Conocimiento del hombre. *
AFANASIEV
859-Cuentos populares rusos.
AGUIRRE, JUAN FRANCISCO
709-Discurso histórico. *
AIMARD, G.
276-Los tramperos del Arkansas. *
AKSAKOV, S. T.
849-Recuerdos de la vida de estudiante.
ALARCÓN, PEDRO A. DE
37-El capitán Veneno. - El sombrero de tres picos.
428-El escándalo. *
473-El final de Norma.
ALIGHIERI, DANTE
875-El convivio. *
ALONSO, DÁMASO
595-Hijos de la ira.
ALTAMIRANO, IGNACIO M.
108-El Zarco.
ALVAREZ QUINTERO, S. y J.
124-Puebla de las mujeres. - El genio alegre.
321-Malvaloca. - Doña Clarines.
ALLISON PEERS, E.
671-El misticismo español. *
ANÓNIMO
5-Poema del Cid. *
59-Cuentos y leyendas de la vieja Rusia.
156-Lazarillo de Tormes.
337-La historia de los nobles caballeros Oliveros de Castilla y Artus Dalgarbe.
359-Libro del esforzado caballero Don Tristán de Leonís. *
374-La historia del rey Canamor y del Infante Turián, su hijo. - La destrucción de Jerusalem.
396-La vida de Estebanillo González. *
416-El conde Partinuples. - Roberto el Diablo. - Clamades y Clarmonda.
622-Cuentos populares y leyendas de Irlanda.
668-Viaje a través de los mitos irlandeses.
712-Nala y Damayanti.
892-Cuentos del Cáucaso.
ARAGO, F.
426-Grandes astrónomos anteriores a Newton.
543-Grandes astrónomos. (De Newton a Laplace.)
556-Historia de mi juventud.
ARCIPRESTE DE HITA
98-Libro de buen amor.
ARÉNE, PAUL
205-La Cabra de Oro.
ARISTÓTELES
239-La Política. *
296-Moral. (La gran moral. Moral a Eudemo.) *
318-Moral, a Nicómaco. *
399-Metafísica. *
803-El arte poética.
ARRIETA, RAFAEL ALBERTO
291-Antología.
406-Centuria porteña.
ASSOLLANT, ALFREDO
386-Aventuras del capitán Corcorán.*
AUNÓS, EDUARDO
275-Estampas de ciudades. *
AUSTEN, JANE
823-Persuasión. *
AVELLANEDA FERNÁNDEZ DE, ALONSO
603-El Quijote. *
AZORÍN
36-Lecturas españolas.
47-Trasuntos de España.
67-Españoles en París.
153-Don Juan.
164-El paisaje de España visto por los españoles.
226-Visión de España.
248-Tomás Rueda.
261-El escritor.
380-Capricho.
420-Los dos Luises y otros ensayos.
461-Blanco en azul.
475-De Granada a Castelar.
491-Las confesiones de un pequeño filósofo.
525-María Fontán.
551-Los clásicos redivivos. Los clásicos futuros.
568-El político.
611-Un pueblecito.
674-Rivas y Larra.
747-Con Cervantes. *
801-Una hora de España.
830-El caballero inactual.
871-Pueblo.
BABINI, JOSÉ
847-Arquímedes.
BALMES, J.
35-Cartas a un escéptico en materia de religión. *
71-El criterio. *
BALZAC, H. DE
77-Los pequeños burgueses.
793-Eugenia Grandet. *
BALLANTYNE, ROBERTO M.
259-La isla de coral.
517-Los mercaderes de pieles. *
BALLESTEROS BERETTA, A.
677-Figuras imperiales.
BAROJA, PÍO
177-La leyenda de Jaun de Alzate.
206-Las inquietudes de Shanti Andía. *
230-Fantasías vascas.
256-El gran torbellino del mundo. *
288-Las veleidades de la fortuna.
320-Los amores tardíos.
331-El mundo es así.
346-Zalacaín el aventurero.
365-La casa de Aizgorri.
377-El mayorazgo de Labraz.
398-La feria de los discretos. *

445-Los últimos románticos.
471-Las tragedias grotescas .
605-El laberinto de las sirenas. *
620-Paradox, rey. *
720-Avirameta o La vida de un conspirador. *

BASHKIRTSEFF, MARÍA
165-Diario de mi vida.

BAUDELAIRE, C.
885-Pequeños poemas en prosa. - Crítica de arte.

BAYO CIRO
544-Lazarillo español. *

BEAUMARCHAIS, P. A. CARON DE
728-El casamiento de Fígaro.

BÉCQUER, GUSTAVO A.
3-Rimas y leyendas.
788-Desde mi celda.

BENAVENTE, JACINTO
34.Los intereses creados.-Señora ama.
84-La Malquerida. - La noche del sábado.
94-Cartas de mujeres.
305-La fuerza bruta. - Lo cursi.
387-Al fin, mujer. - La honradez de la cerradura.
450.La comida de las fieras.-Al natural.
550-Rosas de otoño. - Pepa Doncel.
701-Titania. - La infanzona.

BERCEO, GONZALO DE
344-Vida de Sancto Domingo de Silos. Vida de Sancta Oria, virgen.
716-Milagros de Nuestra Señora.

BERDIAEFF, N.
26-El cristianismo y el problema del comunismo.
61-El cristianismo y la lucha de clases.

BERGERAC, CYRANO DE
287-Viaje a la Luna. - Historia cómica de los Estados e Imperios del Sol. *

BERNÁRDEZ, FRANCISCO LUIS
610-Antología poética. *

BJOERNSON, BJOERNSTJERNE
796-Synnœve Solbakken.

BLASCO IBÁÑEZ, VICENTE
341-Sangre y arena. *
351-La barraca.
361-Arroz y tartana. *
390-Cuentos valencianos.
410-Cañas y barro. *
508-Entre naranjos. *
581-La condenada. - Otros cuentos.

BOECIO, SEVERINO
394-La consolación de la filosofía.

BORDEAUX, HENRI
809-Yamilé.

BOSSUET
564-Oraciones fúnebres. *

BOSWELL, JAMES
899-La vida del Dr. Samuel Johnson. *

BOUGAINVILLE, L. A. DE
349-Viaje alrededor del mundo. *

BREWSTER, RALPH H.
890-Las seis mil barbas de Athos.

BRUNETIÉRE, FERNANDO
783-El carácter esencial de la literatura francesa.

BURTON, ROBERT
669-Anatomía de la melancolía.

BUTLER, SAMUEL
285-Erewhon. *

BYRON, LORD
111-El Corsario. - Lara. - El sitio de Corinto. - Mazeppa.

CALDERÓN DE LA BARCA
39-El alcalde de Zalamea. - La vida es sueño. *
289-Casa con dos puertas mala es de guardar. - El mágico prodigioso.
384-La devoción de la cruz. - El gran teatro del mundo.
496-El mayor monstruo del mundo. - El príncipe constante.
593-No hay burlas con el amor. - El médico de su honra. *
659-A secreto agravio secreta venganza. - La dama duende.

CAMBA, JULIO
22-Londres.
269-La ciudad automática.
295-Aventuras de una peseta.
343-La casa de Lúculo.
654-Sobre casi todo.
687-Sobre casi nada.
714-Un año en el otro mundo.
740-Playas, ciudades y montañas.
754-La rana viajera.
791-Alemania. *

CAMPOAMOR, R. DE
238-Doloras. - Cantares. - Los pequeños poemas.

CANCELA, ARTURO
423-Tres relatos porteños y Tres cuentos de la ciudad.

CANÉ, MIGUEL
255-Juvenilia y otras páginas argentinas.

CAPDEVILA, ARTURO
97-Córdoba del recuerdo.
222-Las Invasiones Inglesas.
352-Primera antología de mis versos. *
506-Tierra mía.
607-Rubén Darío.
810-El Padre Castañeda. *

CAPUA, SAN FRANCISCO DE
678-Vida de Santa Catalina de Siena. *

CARLYLE, TOMAS
472-Los primitivos reyes de Noruega.

CARRERE, EMILIO
891-Antología poética.

CASARES, JULIO
469-Crítica profana. *

CASTELAR, EMILIO
794-Ernesto. *

CASTELO BRANCO, CAMILO
582-Amor de perdición. *

CASTIGLIONE, BALTASAR
549-El cortesano. *

CASTRO, GUILLÉN DE
583-Las mocedades del Cid. *

CASTRO, ROSALÍA
243-Obra poética.

CEBES
733-La tabla de Cebes.

CERVANTES, M. DE
29-Novelas ejemplares. *
150-Don Quijote de la Mancha. *
567-Novelas ejemplares. *

686-Entremeses.
774-El cerco de Numancia y El gallardo español.

CÉSAR, JULIO
121-Comentarios de la Guerra de las Galias. *

CICERÓN
339-Los oficios.

CIEZA DE LEÓN, P. DE
507-La crónica del Perú. *

CLARÍN (LEOPOLDO ALAS)
444-¡Adiós, «Cordera»! y otros cuentos.

CLERMONT, EMILIO
816-Laura. *

COLOMA, P. LUIS
413-Pequeñeces. *
421-Jeromín. *
435-La reina mártir. *

COLÓN, CRISTÓBAL
633-Los cuatro viajes del Almirante y su Testamento. *

CONCOLORCORVO
609-El lazarillo de ciegos caminantes. *

CONDAMINE, C. MARÍA DE LA
268-Viaje a la América meridional.

CORNEILLE, PEDRO
813-El Cid. - Nicomedes.

CORTÉS HERNÁN
547-Cartas de relación de la conquista de Méjico. *

COSSÍO, JOSÉ MARÍA DE
490-Los toros en la poesía.
762-Romances de tradición oral.

COSSÍO, MANUEL B.
500-El Greco. *

COUSIN, VÍCTOR
696-Necesidad de la filosofía.

CROCE, B.
41-Breviario de estética.

CROWTHER, J. G.
497-Humphry Davy. - Michael Faraday (hombres de ciencia británicos del siglo XIX).
509-J. Prescott Joule. W. Thomson. J. Clerk Maxwell (hombres de ciencia británicos del siglo XIX). *
518-T. Alva Edison. J. Henry (hombres de ciencia norteamericanos del siglo XIX).
540-Benjamín Franklin. J. Willard Gibbs (hombres de ciencia norteamericanos). *

CRUZ, SOR JUANA INÉS DE LA
12-Obras escogidas.

CUEVA, JUAN DE LA
895-El infamador. - Los siete infantes de Lara.

CUI, CÉSAR
758-La música en Rusia.

CURIE, EVA
451-La vida heroica de María Curie. *

CHAMISSO, ALBERT DE
852-El hombre que vendió su sombra.

CHATEAUBRIAND, F.
50-Atala - René. - El último Abencerraje.

CHEJOV, ANTÓN P.
245-El jardín de los cerezos.
279-La cerilla sueca.
348-Historia de mi vida.
418-Historia de una anguila.
753-Los campesinos.
838-La señora del perro y otros cuentos.

CHESTERTON, GILBERT K.
20-Santo Tomás de Aquino.
125-La Esfera y la Cruz. *
170-Las paradojas de Mr. Pond.
523-Charlas. *
535-El hombre que fué Jueves. *
546-Ortodoxia. *
580-El candor del padre Brown. *
598-Pequeña historia de Inglaterra. *
625-Alarmas y digresiones.
637-Enormes minuc'as. *

CHOCANO, JOSÉ SANTOS
751-Antología poética. *

CHMELEV, IVÁN
95-El camarero.

DANA, R. E.
429-Dos años al pie del mástil.

DARÍO, RUBÉN
19-Azul.
118-Cantos de vida y esperanza.
282-Poema del otoño.
404-Prosas profanas.
516-El canto errante.
860-Poemas en prosa.
871-Canto a la Argentina. - Oda a Mitre - Canto épico a las glorias de Chile.
880-Cuentos.

DAUDET, ALFONSO
738-Cartas desde mi molino.
755-Tartarín de Tarascón.

DÁVALOS, JUAN CARLOS
617-Cuentos y relatos del Norte argentino.

DELEDDA, GRAZIA
571-Cósima.

DELFINO, AUGUSTO MARIO
463-Fin de siglo.

DELGADO, JOSÉ MARÍA
563-Juan María. *

DEMAISON, ANDRÉ
262-El libro de los animales llamados salvajes.

DESCARTES
6-Discurso del método.

DÍAZ CAÑABATE, ANTONIO
711-Historia de una taberna. *

DÍAZ DE GUZMÁN, RUY
519-La Argentina. *

DÍAZ-PLAJA, GUILLERMO
297-Hacia un concepto de la literatura española.

DICKENS, C.
13-El grillo del hogar.
658-El reloj del señor Humphrey.
717-Cuentos de Navidad.
772-Cuentos de Boz.

DICKSON, C.
757-Murió como una dama. *

DIEGO, GERARDO
219-Primera antología de sus versos.

DINIZ, JULIO
732-La mayorazguita de los cañaverales. *

DONOSO, ARMANDO
376-Algunos cuentos chilenos. (Antología de cuentistas chilenos.)
DONOSO CORTÉS, JUAN
864-Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo. *
D'ORS, EUGENIO
465-El valle de Josafat.
DOSTOYEVSKI, F.
167-Stepántchikovo.
267-El jugador.
322-Noches blancas. - El diario de Raskólnikov.
DUMAS, ALEJANDRO
882-Tres maestros (Miguel Angel. Ticiano. Rafael).
DUNCAN, DAVID
887-La hora en la sombra.
ECHAGÜE, JUAN PABLO
453-Tradiciones, leyendas y cuentos argentinos.
EPICTETO
733-Enquiridión o Máximas.
ERASMO
682-Coloquios. *
ERCILLA, ALONSO DE
722-La Araucana.
ERCKMANN-CHATRIAN
486-Cuentos de orillas del Rhin.
ESPINA, A.
174-Luis Candelas, el bandido de Madrid.
290-Ganivet. El hombre y la obra.
ESPINOSA, AURELIO M.
585-Cuentos populares de España. *
ESPINOSA, AURELIO M. (h)
645-Cuentos populares de Castilla.
ESQUILO
224-La Orestíada. - Prometeo encadenado.
ESTÉBANEZ CALDERÓN, S.
188-Escenas andaluzas.
EURÍPIDES
432-Alcestis. - Las Bacantes. El cíclope.
623-Electra, Ifigenia en Táuride. - Las Troyanas.
653-Orestes. - Medea. - Andrómaca.
EYZAGUIRRE, JAIME
641-Ventura de Pedro de Valdivia.
FAULKNER, W.
493-Santuario. *
FERNÁN CABALLERO
56-La familia de Alvareda.
364-La Gaviota *
FERNÁNDEZ DE VELASCO Y PIMENTEL, B.
662-Deleite de la discreción. - Fácil escuela de la agudeza.
FERNÁNDEZ-FLÓREZ
145-Las gafas del diablo.
225-La novela número 13. *
263-Las siete columnas.
284-El secreto de Barba Azul. *
325-El hombre que compró un automóvil.
FERNÁNDEZ MORENO, B.
204-Antología 1915-1947. *
FIGUEIREDO, FIDELINO DE
692-La lucha por la expresión.
741-Bajo las cenizas del tedio.
850-*Historia literaria de Portugal. (Introducción histórica.-La lengua y literatura portuguesas. - Era medieval: De los orígenes a 1502.)
861-**Historia literaria de Portugal. (Era clásica: 1502-1825.) *
878-***Historia literaria de Portugal. (Era romántica: 1825-Actualidad.)
FÓSCOLO, HUGO
898-Ultimas cartas de Jacobo Ortiz.
FOUILLÉE, ALFREDO
846-Aristóteles y su polémica contra Platón.
FOURNIER D'ALBE
663-Efestos. Quo vadimus.
FRANKLIN, B.
171-El libro del hombre de bien.
FÜLÖP MILLER, RENÉ
548-Tres episodios de una vida.
840-Teresa de Avila, la Santa del éxtasis.
GABRIEL Y GALÁN
808-Castellanas. - Nuevas castellanas. - Extremeñas. *
GÁLVEZ, MANUEL
355-El gaucho de Los Cerrillos.
433-El mal metafísico. *
GALLEGOS, RÓMULO
168-Doña Bárbara.*
192-Cantaclaro. *
213-Canaima. *
244-Reinaldo Solar.*
307-Pobre negro. *
338-La trepadora. *
425-Sobre la misma tierra. *
851-La rebelión y otros cuentos.
GANIVET, A.
126-Cartas finlandesas. - Hombres del Norte.
139-Idearium español. - El porvenir de España.
GARCÍA DE LA HUERTA, VICENTE
684-Raquel. - Agamenón vengado.
GARCÍA GÓMEZ, E.
162-Poemas arábigoandaluces.
513-Cinco poetas musulmanes. *
GARCÍA Y BELLIDO, A.
515-España y los españoles hace dos mil años, según la geografía de Strábon. *
744-La España del siglo I de nuestra era. *
GARIN, NICOLÁS
708-La primavera de la vida.
719-Los colegiales.
749-Los estudiantes.
883-Los ingenieros. *
GÉRARD, JULIO
367-El matador de leones.
GIL, MARTÍN
447-Una novena en la sierra.
GOBINEAU, CONDE DE
893-La danzarina de Shamaka y otras novelas asiáticas.
GOETHE, J. W.
60-Las afinidades electivas. *

449-Las cuitas de Werther.
608-Fausto.
752-Egmont.
GOGOL, N. V.
173-Tarás Bulba. - Nochebuena.
746-Cuentos ucranios.
GOLDSMITH, OLIVERIO
869-El vicario de Wakefield. *
GOMES DE BRITO, BERNARDO
825-Historia trágico-marítima. *
GÓMEZ DE AVELLANEDA, G.
498-Antología (poesías y cartas amorosas).
GÓMEZ DE LA SERNA, R.
14-La mujer de ámbar.
143-Greguerías 1940-45.
308-Los muertos, las muertas y otras fantasmagorías.
427-Don Ramón María del Valle-Inclán. *
GOMPERTZ, MAURICE
529-La panera de Egipto.
GONCOURT, EDMUNDO
873-Los hermanos Zemganno. *
GONCOURT, E. Y J. DE
853-Renata Mauperin. *
GÓNGORA, L. DE
75-Antología.
GONZÁLEZ DE MENDOZA, PEDRO
689-El concilio de Trento.
GONZÁLEZ MARTÍNEZ, E.
333-Antología poética.
GONZÁLEZ OBREGÓN, L.
494-México viejo y anecdótico.
GOSS, MADELEINE
587-Sinfonía inconclusa. *
670-Brahms. *
GOSSE, PHILIP
795-Los corsarios berberiscos. - Los piratas del Norte. (Historia de la piratería.)
814-Los piratas del Oeste. - Los piratas de Oriente. (Historia de la piratería.) *
GRACIÁN, BALTASAR
49-El héroe. - El discreto.
258-Agudeza y arte de ingenio. *
400-El criticón. *
GRANADA, FRAY LUIS DE
642-Introducción del símbolo de la fe. *
GUEVARA, ANTONIO DE
242-Epístolas familiares.
750-Menosprecio de corte y Alabanza de aldea.
GUICCIARDINI, FRANCESCO
786-De la vida política y civil.
GUINNARD, A.
191-Tres años de esclavitud entre los patagones.
HARDY, T.
25-La bien amada.
HAWTHORNE, NATHANIEL
819-Cuentos de la Nueva Holanda.
HAVEN SCHAUFFLER, R.
670-Brahms. *
HEARN, LAFCADIO
217-Kwaidan.
HEBBEL, C. F.
569-Los Nibelungos.
HEBREO, LEÓN
701-Diálogos de amor. *
HEGEL, G. F.
571-De lo bello y sus formas. *
726-Sistema de las artes.
773-Poética. *
HEINE, E.
184-Noches florentinas.
HENNINGSEN, C. F.
730-Zumalacárregui. *
HERCZEG, F.
66-La familia Gyurkovics. *
HERNÁNDEZ, J.
8-Martín Fierro.
HESSEN, J.
107-Teoría del conocimiento.
HOFFMANN
663-Cuentos. *
HORACIO
643-Odas.
HUARTE, JUAN
599-Examen de ingenios. *
HUDSON, G. E.
182-El Ombú y otros cuentos rioplatenses.
HUGO, VÍCTOR
619-Hernani. - El rey se divierte.
652-Literatura y filosofía.
673-Cromwell. *
IBARBOUROU, JUANA DE
265-Poemas.
IBSEN, H.
193-Casa de muñecas. - Juan Gabriel Borkman.
INFANTE, DON JUAN MANUEL
676-El conde Lucanor.
INSÚA, A.
82-Un corazón burlado.
316-El negro que tenía el alma blanca. *
328-La sombra de Peter Wald. *
IRVING, WASHINGTON
186-Cuentos de la Alhambra.
476-La vida de Mahoma. *
765-Cuentos del antiguo Nueva York.
ISÓCRATES
412-Discursos histórico-políticos.
JAMESON, EGON
93-De la nada a millonarios.
JAMMES, FRANCIS
9-Rosario al Sol.
894-Los Robinsones vascos.
JANINA, CONDESA OLCA
(«Robert Frenz»)
782-Los recuerdos de una cosaca.
JENOFONTE
79-La expedición de los diez mil (Anábasis).
JOLY, HENRY
812-Obras clásicas de la filosofía. *
JONES, T. W.
663-Hermes.
JUNCO, A.
159-Sangre de Hispania.
KANT
612-Lo bello y lo sublime. - La paz perpetua.
648-Fundamentación de la metafísica de las costumbres.

KELLER, GOTTFRIED
383-Los tres honrados paleros y otras novelas.
KEYSERLING, CONDE DE
92-La vida íntima.
KIERKEGAARD, SÖREN
158-El concepto de la angustia.
KINGSTON, W. H. G.
375-A lo largo del Amazonas. *
474-Salvado del mar. *
KIPLING, RUDYARD
821-Capitanes valientes. *
KIRKPATRICK, F. A.
130-Los conquistadores españoles. *
KITCHEN, FRED
831-A la par de nuestro hermano el buey. *
KLEIST, HEINRICH VON
865-Michael Kohlhaas.
KOTZEBUE, AUGUSTO DE
572-De Berlín a París en 1804. *
KSCHEMISVARA
215-La ira de Caúsica.
LABIN, EDUARDO
575-La liberación de la energía atómica.
LAERCIO, DIÓGENES
879-Vida de los filósofos más ilustres.
LAIN ENTRALGO, PEDRO
784-La generación del noventa y ocho. *
LAMARTINE, ALFONSO DE
858-Graziella.
LAMB, CARLOS
675-Cuentos basados en el teatro de Shakespeare. *
LAPLACE, P. S.
688-Breve historia de la astronomía.
LARBAUD, VALÉRY
40-Fermina Márquez.
LARRA, MARIANO JOSÉ DE
306-Artículos de costumbres.
LARRETA, ENRIQUE
74-La gloria de don Ramiro. *
85-«Zogoibi».
247-Santa María del Buen Aire. Tiempos iluminados.
382-La calle de la vida y de la muerte.
411-Tenía que suceder - Las dos fundaciones de Buenos Aires.
438-El linyera. - Pasión de Roma.
510-La que buscaba Don Juan. - Artemis. - Discursos.
560-Jerónimo y su almohada. - Notas diversas.
700-La naranja.
LATORRE, MARIANO
680-Chile, país de rincones. *
LEÓN, FRAY LUIS DE
51-La perfecta casada.
522-De los nombres de Cristo. *
LEÓN, RICARDO
370-Jauja.
391-Desierta ferro!
481-Casta de hidalgos. *
521-El amor de los amores. *
561-Las siete vidas de Tomás Portolés.
590-El hombre nuevo *
LEOPARDI
81-Diálogos.
LERMONTOF, M. I.
148-Un héroe de nuestro tiempo.
LEROUX, GASTÓN
293-La esposa del Sol. *
378-La muñeca sangrienta.
392-La máquina de asesinar.
LEUMANN, C. A.
72-La vida victoriosa.
LEVENE, RICARDO
303-La cultura histórica y el sentimiento de la nacionalidad. *
702-Historia de las ideas sociales argentinas. *
LEVILLIER, R.
91-Estampas virreinales americanas.
419-Nuevas estampas virreinales: Amor con dolor se paga.
LI HSING-TAO
215-El círculo de tiza.
LINKLATER, ERIC
631-María Estuardo.
LISZT, FRANZ
576-Chopin.
763-Correspondencia.
LONDON, JACK
766-Colmillo blanco. *
LOPE DE RUEDA
479-Eufemia. - Armelina. - El deleitoso.
LOPE DE VEGA
43-Peribáñez y el Comendador de Ocaña. - La Estrella de Sevilla. *
274-Poesías líricas.
294-El mejor alcalde, el Rey. - Fuente Ovejuna.
354-El perro del hortelano. - El arenal de Sevilla.
422-La Dorotea. *
574-La dama boba. - La niña de plata. *
638-El amor enamorado. - El caballero de Olmedo.
842-Arte nuevo de hacer comedias. - La discreta enamorada.
LO TA KANG
787-Antología de cuentistas chinos.
LOWES DICKINSON, G.
685-Un «banquete» moderno.
LUGONES, LEOPOLDO
200-Antología poética. *
232-Romancero.
LUIS XIV
705-Memorias sobre el arte de gobernar.
LULIO, RAIMUNDO
889-Libro del Orden de Caballería. - Príncipe y juglares.
LUMMIS, C. F.
514-Los exploradores españoles del siglo XVI. *
LYTTON, B.
136-Los últimos días de Pompeya *
MA CH' HWANG
805-Cuentos chinos de tradición antigua.
MACHADO ANTONIO
149-Poesías completas. *
MACHADO, MANUEL
131-Antología.
MACHADO, MANUEL Y ANTONIO
260-La duquesa de Benamejí. - La prima Fernanda. - Juan de Mañara. *

706-Las Adelfas. - El hombre que murió en la guerra.
MACHADO Y ALVAREZ, ANTONIO
745-Cantes flamencos.
MAETERLINCK, MAURICIO
385-La vida de los termes.
557-La vida de las hormigas.
606-La vida de las abejas. *
MAEZTU, MARIA DE
330-Antología-Siglo XX. Prosistas españoles. *
MAEZTU, RAMIRO DE
31-Don Quijote. Don Juan y La Celestina.
777-España y Europa.
MAGDALENO, MAURICIO
844-La tierra grande. *
MAISTRE, JOSÉ DE
345-Las veladas de San Petersburgo. *
MALLEA, EDUARDO
102-Historia de una pasión argentina.
202-Cuentos para una inglesa desesperada.
402-Rodeada está de sueño.
502-Todo verdor perecerá.
602-El retorno.
MANACORDA, TELMO
613-Fructuoso Rivera.
MANRIQUE, GÓMEZ
665-Regimiento de príncipes y otras obras.
MANRIQUE, JORGE
135-Obra completa.
MANSILLA, LUCIO V.
113-Una excursión a los indios ranqueles. *
MAÑACH, JORGE
252-Martí, el apóstol. *
MAQUIAVELO
69-El Príncipe (comentado por Napoleón Bonaparte).
MARAÑÓN, G.
62-El Conde-Duque de Olivares. *
129-Don Juan.
140-Tiempo viejo y tiempo nuevo.
185-Vida e historia.
196-Ensayo biológico sobre Enrique IV de Castilla y su tiempo.
360-El «Empecinado» visto por un inglés.
408-Amiel. *
600-Ensayos liberales.
661-Vocación y ética y otros ensayos.
710-Españoles fuera de España.
MARCO AURELIO
756-Soliloquios o Reflexiones morales. *
MARCOY, PAUL
163-Viaje por los valles de la quina. *
MARCU, VALERIU
530-Maquiavelo. *
MARÍAS, JULIÁN
804-La filosofía española actual.
MARICHALAR, A.
78-Riesgo y ventura del Duque de Osuna.
MARMIER, JAVIER
592-A través de los trópicos. *
MASSINGHAM, H. J.
529-La Edad de Oro.
MAURA, ANTONIO
231-Discursos conmemorativos.
MAURA GAMAZO, GABRIEL
240-Rincones de la historia.
MAUROIS, ANDRÉ
2-Disraeli. *
660-Lord Byron. *
731-Turguenlev.
750-Diario. (Estados Unidos, 1946.)
MAYORAL, FRANCISCO
897-Historia del sargento Mayoral.
MÉNDEZ PEREIRA, O.
166-Núñez de Balboa.
MENENDEZ PIDAL, R.
28-Estudios literarios. *
55-Los romances de América y otros estudios.
100-Flor nueva de romances viejos. *
110-Antología de prosistas españoles. *
120-De Cervantes y Lope de Vega.
172-Idea imperial de Carlos V.
190-Poesía árabe y poesía europea.
250-El idioma español en sus primeros tiempos.
280-La lengua de Cristóbal Colón.
300-Poesía juglaresca y juglares. *
501-Castilla, la tradición, el idioma. *
800-Tres poetas primitivos.
MENENDEZ Y PELAYO, MARCELINO
251-San Isidoro, Cervantes y otros estudios.
350-Poetas de la Corte de Don Juan II. *
597-El abate Marchena.
691-La Celestina. *
715-Historia de la poesía argentina.
820-Las cien mejores poesías líricas de la lengua castellana. *
MEREJKOVSKY, D.
30-Vida de Napoleón. *
737-El misterio de Alejandro I. *
764-El fin de Alejandro I. *
884-Compañeros eternos. *
MERIMÉE, PRÓSPERO
152-Mateo Falcone y otros cuentos.
MESA, E. DE
223-Poesías completas.
MESONERO ROMANOS, R. DE
283-Escenas matritenses.
MEUMANN, E.
578-Introducción a la estética actual.
778-Sistema de estética.
MIELI, ALDO
431-Lavoisier y la formación de la teoría química moderna.
485-Volta y el desarrollo de la electricidad.
MILL, STUART
83-Autobiografía.
MILLAU, FRANCISCO
707-Descripción de la provincia del Río de la Plata (1772).
MIQUELARENA, JACINTO
854-Don Adolfo, el libertino.
MISTRAL, FEDERICO
806-Mireya.
MISTRAL, GABRIELA
503-Ternura.
MOLIÈRE
106-El ricachón en la corte. - El enfermo de aprensión.

MOLINA, TIRSO DE
73-El vergonzoso en Palacio. - El Burlador de Sevilla. *
369-La prudencia en la mujer. - El condenado por desconfiado.
442-La gallega Mari-Hernández. - La firmeza en la hermosura.
MONCADA, FRANCISCO DE
405-Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos.
MONTERDE, FRANCISCO
870-Moctezuma II, Señor del Anahuac.
MONTESQUIEU
253-Grandeza y decadencia de los romanos.
862-Ensayo sobre el gusto.
MORAND, PAUL
16-Nueva York.
MORATÍN, L. FERNÁNDEZ DE
335-La comedia nueva. - El sí de las niñas.
MORETO, AGUSTÍN
119 El lindo don Diego. - No puede ser el guardar una mujer.
MUÑOZ, RAFAEL F.
178-Se llevaron el cañón para Bachimba.
896-¡Vámonos con Pancho Villa! *
MUSSET, ALFREDO DE
492-Cuentos.
NAPOLEÓN III
798-Ideas napoleónicas.
NAVARRO Y LEDESMA, F.
401-El ingenioso hidalgo Miguel de Cervantes Saavedra. *
NERUDA, JAN
397-Cuentos de la Malá Strana.
NERVO, AMADO
32-La amada inmóvil.
175-Plenitud.
211-Serenidad.
311-Elevación.
373-Poemas.
434-El arquero divino.
458-Perlas negras. - Místicas.
NEWTON, ISAAC
334-Selección.
NIETZSCHE, FEDERICO
356-El origen de la tragedia.
NOVÁS CALVO, L.
194-El Negrero. *
573-Cayo Canas.
NOVO, SALVADOR
797-Nueva grandeza mexicana.
NÚÑEZ CABEZA DE VACA, ÁLVAR
304-Naufragios y Comentarios. *
OBLIGADO, CARLOS
257-Los poemas de Edgar Poe.
848-Patria. - Ausencia.
OBLIGADO, RAFAEL
197-Poesías. *
ORDÓÑEZ DE CEBALLOS, P.
695-Viaje del mundo. *
ORTEGA Y GASSET, J.
1-La rebelión de las masas. *
11-El tema de nuestro tiempo.
45-Notas.
101-El libro de las misiones.
151-Ideas y creencias.
181-Tríptico: Mirabeau o el político - Kant. - Goethe.
201-Mocedades.
OZANAM, ANTONIO F.
808-Poetas franciscanos en Italia en el el siglo XIII.
PALACIO VALDÉS, A.
76-La Hermana San Sulpicio. *
133-Marta y María. *
155-Los majos de Cádiz.
189-Riverita. *
218-Maximina. *
266-La novela de un novelista. *
277-José.
298-La alegría del capitán Ribot.
368-La aldea perdida. *
588-Años de juventud del doctor Angélico. *
PALMA, RICARDO
52-Tradiciones peruanas (1ª selec.).
132-Tradiciones peruanas (2ª selec.).
309-Tradiciones peruanas (3ª selec.).
PAPP, DESIDERIO
443-Más allá del Sol... (La estructura del Universo.)
PARDO BAZÁN, CONDESA DE
760-La sirena negra.
PARRY WILLIAM, E.
537-Tercer viaje para el descubrimiento de un paso por el Noroeste.
PASCAL, BLAS
96-Pensamientos.
PELLICO, SILVIO
144-Mis prisiones.
PEMÁN, JOSÉ MARÍA
234-Noche de levante en calma - Julieta y Romeo.
PEREDA, J. M. DE
58-Don Gonzalo González de la Gonzalera. *
414-Peñas arriba. *
436-Sotileza. *
454-El sabor de la tierruca. *
487-De tal palo, tal astilla. *
528-Pedro Sánchez. *
558-El buey suelto...
PEREYRA, CARLOS
236-Hernán Cortés. *
PÉREZ DE AYALA, MARTÍN
699-El concilio de Trento.
PÉREZ DE AYALA, R.
147-Las Máscaras. *
183-La pata de la raposa. *
198-Tigre Juan.
210-El curandero de su honra.
249-Poesías completas. *
PÉREZ DE GUZMÁN, FERNÁN
725-Generaciones y semblanzas.
PÉREZ GALDÓS, B.
15-Marianela.
PÉREZ LUGÍN, ALEJANDRO
357-La casa de la Troya. *
PÉREZ MARTÍNEZ, HÉCTOR
531-Juárez, el Impasible.
807-Cuauhtémoc (Vida y muerte de una cultura). *
PFANDL, LUDWIG
17-Juana la Loca.
PIGAFETTA, ANTONIO
207-Primer viaje en torno del Globo.

PLA, CORTÉS
315-Galileo Galilei.
533-Isaac Newton. *
PLATÓN
44-Diálogos. *
220-La República o el Estado. *
639-Apología de Sócrates. - Critón o El deber del ciudadano.
PLUTARCO
228-Vidas paralelas: Alejandro - Julio César.
459-Vidas paralelas: Demóstenes-Cicerón. Demetrio-Antonio.
818-Vidas paralelas: Teseo-Rómulo. Licurgo-Numa.
843-Vidas paralelas: Solón - Publícola. Temístocles - Camilo.
868-Vidas paralelas: Pericles - Fabio Máximo. Alcibíades - Coriolano.
POE, E. ALLAN
735-Aventuras de Arturo Gordon Pym. *
POINCARÉ, HENRI
379-La ciencia y la hipótesis. *
409-Ciencia y método. *
579-Ultimos pensamientos.
628-El valor de la ciencia.
PORTNER KOEHLER, R.
734-Cadáver en el viento. *
PRAVIEL, A.
21-La vida trágica de la emperatriz Carlota.
PRÉVOST, ABATE
89-Manon Lescaut.
PRÉVOST, MARCEL
761-El arte de aprender.
PRIETO, JENARO
137-El socio.
PUIG, IGNACIO
456-¿Qué es la física cósmica? *
PULGAR, FERNANDO DEL
832-Claros varones de Castilla.
PUSHKIN
123-La hija del Capitán. - La nevasca.
QUEIZOZ, EÇA DE
209-La ilustre casa de Ramires. *
524-La ciudad y las sierras. *
799-La correspondencia de Fadrique Mendes. *
QUEVEDO, FRANCISCO DE
24-Historia de la vida del Buscón.
362-Antología poética.
536-Los sueños *
626-Política de Dios y gobierno de Cristo. *
QUILES, ISMAEL
467-Aristóteles.
527-San Isidoro de Sevilla.
874-Filosofía de la religión.
QUINTANA, M. J.
388-Vida de Francisco Pizarro.
826-Vida de los españoles célebres: El Cid. Guzmán el Bueno. Roger de Lauria.
RACINE, JUAN
839-Athalía. - Andrómaca.
RADA Y DELGADO, JUAN DE DIOS DE LA
281-Mujeres célebres de España y Portugal (1ª selec.).
292-Mujeres célebres de España y Portugal (2ª selec.).
RAINIER, P. W.
724-África del recuerdo. *
RAMÍREZ CABAÑAS, J.
358-Antología de cuentos mexicanos.
RAMÓN Y CAJAL, S.
90-Mi infancia y juventud. *
187-Charlas de café. *
214-El mundo visto a los ochenta años. *
227-Los tónicos de la voluntad. *
241-Cuentos de vacaciones. *
RANDOLPH, MARION
817-La mujer que amaba las lilas.
837-El buscador de su muerte. *
RAVAGE, M. E.
489-Cinco hombres de Francfort. *
REID, MAYNE
317-Los tiradores de rifle. *
REISNER, MARY
664-La casa de telarañas. *
REY PASTOR, JULIO
301-La ciencia y la técnica en el descubrimiento de América.
REYLES, CARLOS
88-El gaucho Florido.
208-El embrujo de Sevilla.
REYNOLDS LONG, A.
718-La sinfonía del crimen.
RICKERT, H.
347-Ciencia cultural y ciencia natural. *
RÍOS, J. AMADOR DE LOS
693-Vida del marqués de Santillana.
RIVADENEIRA, PEDRO DE
634-Vida de Ignacio de Loyola. *
RIVAS, DUQUE DE
46-Romances. *
656-Sublevación de Nápoles capitaneada por Masanielo. *
RODENBACH, JORGE
829-Brujas, la muerta.
RODEZNO, CONDE DE
841-Carlos VII, Duque de Madrid.
RODÓ, JOSÉ ENRIQUE
866-Ariel.
ROJAS, FERNANDO DE
195-La Celestina.
ROJAS, FRANCISCO DE
104-Del Rey abajo, ninguno. - Entre bobos anda el juego.
ROMANONES, CONDE DE
770-Doña María Cristina de Habsburgo y Lorena.
ROSENKRANTZ, PALLE
534-Los gentileshombres de Lindenborg. *
ROUSSELET, LUIS
327-Viaje a la India de los Maharajahs.
RUIZ DE ALARCÓN, JUAN
68-La verdad sospechosa. - Los pechos privilegiados.
RUSSELL, B.
23-La conquista de la felicidad.
RUSSELL WALLACE, A. DE
313-Viajes al archipiélago malayo.
SÁENZ HAYES, R.
329-De la amistad en la vida y en los libros.
SAID ARMESTO, VÍCTOR
562-La leyenda de Don Juan. *

SAINT-PIERRE, BERNARDINO DE
393-Pablo y Virginia.
SAINZ DE ROBLES, F.
114-El «otro» Lope de Vega.
SALOMÓN
464-El cantar de los cantares. (Versión de Fray Luis de León.)
SALTEN, FÉLIX
363-Los hijos de Bambi.
371-Bambi.
395-Renni «El Salvador». *
SALUSTIO, CAYO
366-La conjuración de Catilina. - La guerra de Jugurta.
SAMANIEGO, FÉLIX MARÍA
632-Fábulas.
SAN AGUSTÍN
559-Ideario. *
SÁNCHEZ-SÁEZ, BRAULIO
596-Primera antología de cuentos brasileños. *
SANDERS, GEORGE
657-Crimen en mis manos. *
SAN FRANCISCO DE ASÍS
468-Las florecillas. - El cántico del Sol. *
SAN JUAN DE LA CRUZ
326-Obras escogidas.
SANTA CRUZ DE DUEÑAS, MELCHOR DE
672-Floresta española.
SANTA MARINA, L.
157-Cisneros.
SANTA TERESA DE JESÚS
86-Las Moradas.
372-Su vida. *
636-Camino de perfección.
SANTILLANA, EL MARQUÉS DE
552-Obras.
SANTO TOMÁS
310-Suma Teológica. (Selección.)
SCOTT, WALTER
466-El pirata. *
877-El anticuario. *
SCHIAPARELLI, JUAN V.
526-La astronomía en el Antiguo Testamento.
SCHILLER, F.
237-La educación estética del hombre.
SCHMIDL, ULRICO
424-Derrotero y viaje a España y las Indias.
SÉNECA
389-Tratados morales.
SHAKESPEARE, W.
27-Hamlet.
54-El rey Lear. - Pequeños poemas.
87-Otelo, el moro de Venecia. - La tragedia de Romeo y Julieta.
109-El mercader de Venecia. La tragedia de Mácbeth.
116-La tempestad. - La doma de la bravía.
127-Antonio y Cleopatra.
452-Las alegres comadres de Windsor - La comedia de las equivocaciones.
488-Los dos hidalgos de Verona. - Sueño de una noche de San Juan.
635-A buen fin no hay mal principio - Trabajos de amor perdidos.
736-Coriolano.
769-El cuento de Invierno.
792-Cimbelino.
828-Julio César - Pequeños poemas.
872-A vuestro gusto.
SHAW, BERNARD
115-Pigmalión. - La cosa sucede.
615-El carro de las manzanas.
630-Héroes. - Cándida.
640-Matrimonio desigual. *
SIBIRIAK, MAMIN
739-Los millones. *
SIENKIEWICZ, ENRIQUE
767-Narraciones. *
845-En vano.
886-Hania. - Orso. - El manantial.
SILIÓ CÉSAR
64-Don Álvaro de Luna. *
SILVA, JOSÉ ASUNCIÓN
827-Poesías.
SILVA VALDÉS, FERNÁN
538-Cuentos del Uruguay. *
SIMMEL, GEORG
38-Cultura femenina y otros ensayos.
SLOCUM, JOSHUA
532-A bordo del «Spray». *
SÓFOCLES
835-Ayante. - Electra. - Las Traquinianas.
SOLALINDE, A. G.
154-Cien romances escogidos.
169-Antología de Alfonso X el Sabio. *
SOLÍS, ANTONIO
699-Historia de la conquista de Méjico. *
SOUBRIER, JACQUES
867-Monjes y bandidos. *
SPENGLER, O.
721-El hombre y la técnica y Otros ensayos.
SPINELLI, MARCOS
834-Misión sin gloria. *
SPRANGER, EDUARDO
824-★Cultura y educación. (Parte histórica.)
876-★★Cultura y educación. (Parte temática.)
STAËL, MADAME DE
616 Reflexiones sobre la paz.
655-Alemania.
742-Diez años de destierro. *
STENDHAL
10-Armancia.
789-Victoria Accoramboni.
815-★Historia de la pintura en Italia. (Escuela Florentina - Renacimiento - De Giotto a Leonardo - Vida de Leonardo de Vincl.)
855-★★Historia de la pintura en Italia. (De la belleza ideal en la antigüedad. Del bello ideal moderno. Vida de Miguel Ángel.) *
STERNE, LAURENCE
332-Viaje sentimental.

STEVENSON, R. L.
7-La isla del Tesoro.
342-Aventura de David Balfour.
566-La flecha negra. *
627-Cuentos de los mares del Sur.
666-A través de las praderas.
776-El extraño caso del doctor Jekyll y Mr. Hyde-Olalla.
STOKOWSKI LEOPOLDO
591-Música para todos nosotros. *
STORM, THEODOR
856-El lago del Immen.
STORNI, ALFONSINA
142-Antología poética.
STRINDBERG, A.
161-El viaje de Pedro el Afortunado.
SUÁREZ, FRANCISCO
381-Introducción a la metafísica. *
SWIFT, JONATÁN
235-Viajes de Gulliver. *
SYLVESTER, E.
483-Sobre la índole del hombre.
TÁCITO
446-Los anales. *
462-Historias. *
TAINE, HIPÓLITO A.
448-Viaje a los Pirineos. *
505-Filosofía del arte. *
TALBOT, HAKE
690-Al borde del abismo. *
TAMAYO Y BAUS, MANUEL
545-La locura de amor. - Un drama nuevo. *
TEJA, ZABRE A.
553-Morelos. *
TEOFRASTO
733-Caracteres morales.
TERTULIANO, C. S.
768-Apología contra los gentiles.
TERENCIO, PUBLIO
729-La Andriana. - La suegra. - El atormentador de sí mismo.
743-Los hermanos. - El eunuco. - Formión.
THACKERAY, W. M.
542-Catalina.
THIERRY, AGUSTIN
589-Relato de los tiempos merovingios. *
TOEPFFER, R.
779-La biblioteca de mi tío.
TOLSTOI, LEÓN
554-Los cosacos.
586-Sebastopol.
TORRES VILLARROEL,
822-Vida. *
TURGUENEFF, I.
117-Relatos de un cazador.
134-Anuchka. - Fausto.
482-Lluvia de primavera. - Remanso de paz. *
TWAIN, MARK
212-Las aventuras de Tom Sawyer.
649-El hombre que corrompió a una ciudad.
679-Fragmento del diario de Adán y Diario de Eva.
698-Un reportaje sensacional y otros cuentos.
713-Nuevos cuentos.
UNAMUNO, M. DE
4-Del sentimiento trágico de la vida. *
33-Vida de Don Quijote y Sancho. *
70-Tres novelas ejemplares y un prólogo.
99-Niebla.
112- Abel Sánchez.
122-La tía Tula.
141-Amor y pedagogía.
160-Andanzas y visiones españolas.
179-Paz en la guerra. *
199-El espejo de la muerte.
221-Por tierras de Portugal y de España.
233-Contra esto y aquello.
254-San Manuel Bueno, mártir, y tres historias más.
286-Soliloquios y conversaciones.
299-Mi religión y otros ensayos breves.
312-La agonía del cristianismo.
323-Recuerdos de niñez y de mocedad.
336-De mi país.
403-En torno al casticismo.
417-El Caballero de la Triste Figura.
440-La dignidad humana.
478-Viejos y jóvenes.
499-Almas de jóvenes.
570-Soledad.
601-Antología poética.
647-El otro. - El hermano Juan.
703-Algunas consideraciones sobre la literatura hispanoamericana.
781-El Cristo de Velázquez.
900-Visiones y comentarios.
UP DE GRAFF, F. W.
146-Cazadores de cabezas del Amazonas. *
URIBE PIEDRAHITA, CÉSAR
314-Toá.
VALDÉS, JUAN DE
216-Diálogo de la lengua.
VALERA, JUAN
48-Juanita la Larga.
VALLE, R. H.
477-Imaginación de México.
VALLE-ARIZPE, ARTEMIO DE
53-Cuentos del México antiguo.
340-Leyendas mexicanas.
881-En México y en otros siglos.
VALLE-INCLÁN, R. DEL
105-Tirano Banderas.
271-Corte de amor.
302-Flor de santidad. - Coloquios románticos.
415-Voces de gesta. - Cuento de Abril.
430-Sonata de primavera. - Sonata de estío.
441-Sonata de otoño. - Sonata de invierno.
460-Los Cruzados de la Causa.
480-El resplandor de la hoguera.
520-Gerifaltes de antaño.
555-Jardín umbrío.
621-Claves líricas.
651-Cara de Plata.
667-Águila de blasón.

661-Romance de lobos.
811-La lámpara maravillosa.

VALLERY-RADOT, RENÉ
470-Madame Pasteur.

VAN DINE, S. S.
176-La serie sangrienta.

VARIOS
319-Frases.

VASCONCELOS, J.
802-La raza cósmica. *

VÁZQUEZ, FRANCISCO
512-Jornada de Omagua y Dorado. (Historia de Lope de Aguirre, sus crímenes y locuras.)

VEGA, EL INCA GARCILASO DE LA
324-Comentarios reales. (Selección.)

VEGA, GARCILASO DE LA
63-Obras.

VEGA, VENTURA DE LA
484-El hombre de mundo. - La muerte de César. *

VICO, GIAMBATTISTA
836-Autobiografía.

VIGNY, ALFREDO DE
278-Servidumbre y grandeza militar.
748-Cinq-Mars. *

VILLA-URRUTIA, MARQUÉS DE
57-Cristina de Suecia.

VILLALÓN, CRISTÓBAL DE
246-Viaje de Turquía. *
264-El Crótalon. *

VILLIERS DE L'ISLE-ADAM, CONDE DE
833-Cuentos crueles. *

VINCI, LEONARDO DE
353-Aforismos.
650-Tratado de la pintura. *

VIRGILIO
203-Églogas. - Geórgicas.

VITORIA, FRANCISCO DE
618-Relecciones sobre los Indios.

VIVES, JUAN LUIS
128-Diálogos.
138-Instrucción de la mujer cristiana.
272-Tratado del alma. *

VOSSLER, CARLOS
270-Algunos caracteres de la cultura española.
455-Formas literarias en los pueblos románticos.
511-Introducción a la literatura española del Siglo de Oro.
565-Fray Luis de León.
624-Estampas del mundo románico.
644-Racine.
694-La Fontaine y sus fábulas.
771-Escritores y poetas de España.

WAGNER, RICARDO
785-Epistolario a Matilde Wesendonk.

WAGNER-LISZT
763-Correspondencia.

WAKATSUKI, FUKUYIRO
103-Tradiciones japonesas.

WALSH, W. T.
504-Isabel la Cruzada. *

WALLON, H.
539-Juana de Arco. *

WASSILIEW, A. T.
229-Ochrana. *

WAST, HUGO
80-El camino de las llamas.

WATSON WATT, R. A.
857-A través de la casa del tiempo o El viento, la lluvia y seiscientas millas más arriba.

WECHSBERG, JOSEPH
697-Buscando un pájaro azul. *

WELLS, H. G.
407-La lucha por la vida. *

WHITNEY PHYLLIS, A.
584-El rojo es para el asesinato. *

WILDE, JOSÉ ANTONIO
457-Buenos Aires desde setenta años atrás.

WILDE, OSCAR
18-El ruiseñor y la rosa.
65-El abanico de Lady Windermere. - La importancia de llamarse Ernesto.
604-Una mujer sin importancia. - Un marido ideal. *
628-El crítico como artista. *
646-Balada de la cárcel de Reading. - Poemas.
683-El fantasma de Canterville. - El crimen de Lord Arturo Savile.

WILSON, MONA
790-La reina Isabel.

WILSON, SLOAN
780-Viaje a alguna parte. *

WYNDHAM LEWIS, D. B.
42-Carlos de Europa, emperador de Occidente. *

WYSS, JUAN RODOLFO
437-El Robinsón suizo. *

YÁÑEZ, AGUSTÍN
577-Melibea, Isolda y Aída en tierras cálidas.

YEBES, CONDESA DE
727-Spínola, el de las Lanzas y Otros retratos históricos.

ZORRILLA, JOSÉ
180-Don Juan Tenorio. - El puñal del godo.
439-Leyendas y tradiciones.
614-Antología de poesías líricas. *

ZWEIG, STEFAN
273-Brasil. *
541-Una partida de ajedrez. - Una carta.

* Volumen extra.

FACILIDADES DE PAGO PARA LA ADQUISICIÓN DE ESTA COLECCIÓN COMPLETA, O LOS VOLÚMENES QUE LE INTERESEN. SOLICITE CONDICIONES Y FOLLETOS EN COLORES

EXPLICACION DE LOS COLORES DE LA "COLECCION AUSTRAL"

Serie AZUL:
Novelas y cuentos en general.

Serie VERDE:
Ensayos y Filosofía.

Serie ANARANJADA:
Biografías y vidas novelescas.

Serie NEGRA:
Viajes y reportajes.

Serie AMARILLA:
Libros políticos y documentos del tiempo.

Serie VIOLETA:
Teatro y Poesía.

Serie GRIS:
Clásicos.

Serie ROJA:
Novelas policíacas, de aventuras y femeninas.

Serie MARRON:
Ciencia y técnica. Clásicos de la ciencia.

Volumen corriente (de 160 a 222 páginas)..... **$ 2.25 m/n.**
Volumen extra (de 224 páginas en adelante)... **$ 3.50 m/n.**

●

ULTIMOS VOLUMENES EN VENTA:

860. RUBÉN DARÍO: **Poemas en prosa.**
861. FIDELINO DE FIGUEIREDO: ★★ **Historia literaria de Portugal. (Era clásica: 1502 - 1825.)** *
862. BARÓN DE MONTESQUIEU: **Ensayo sobre el gusto.**
863. HOFFMANN: **Cuentos.** *
864. JUAN DONOSO CORTÉS: **Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo.** *
865. HEINRICH VON KLEIST: **Michael Kohlhaas.**
866. JOSÉ ENRIQUE RODÓ: **Ariel.**
867. JACQUES SOUBRIER: **Monjes y bandidos.** *
868. PLUTARCO: **Vidas paralelas: Pericles - Fabio Máximo. Alcibíades - Coriolano.**
869. OLIVERIO GOLDSMITH: **El vicario de Wakefield.** *
870. FRANCISCO MONTERDE: **Moctezuma II, Señor del Anahuac.**
871. RUBÉN DARÍO: **Canto a la Argentina. - Oda a Mitre. - Canto épico a las glorias de Chile.**
872. WILLIAM SHAKESPEARE: **A vuestro gusto.**
873. EDMUNDO DE GONCOURT: **Los hermanos Zemganno.** *

* **Volumen extra.**

Véase la lista completa, por orden de autores, en las últimas páginas del texto.

●

PIDANSE LOS FOLLETOS ESPECIALES DE LA COLECCION AUSTRAL, QUE SE ENVIAN GRATIS

ESPASA - CALPE ARGENTINA, S. A.
BUENOS AIRES — Tacuarí 328
MEXICO D. F. — Donceles 57

COLECCION AUSTRAL

$ 2.25
m/arg.

ISMAEL QUILES
S. I.

FILOSOFIA DE LA RELIGION

874

AUSTRAL

ESPASA
CALPE
ARGENTINA
S. A.